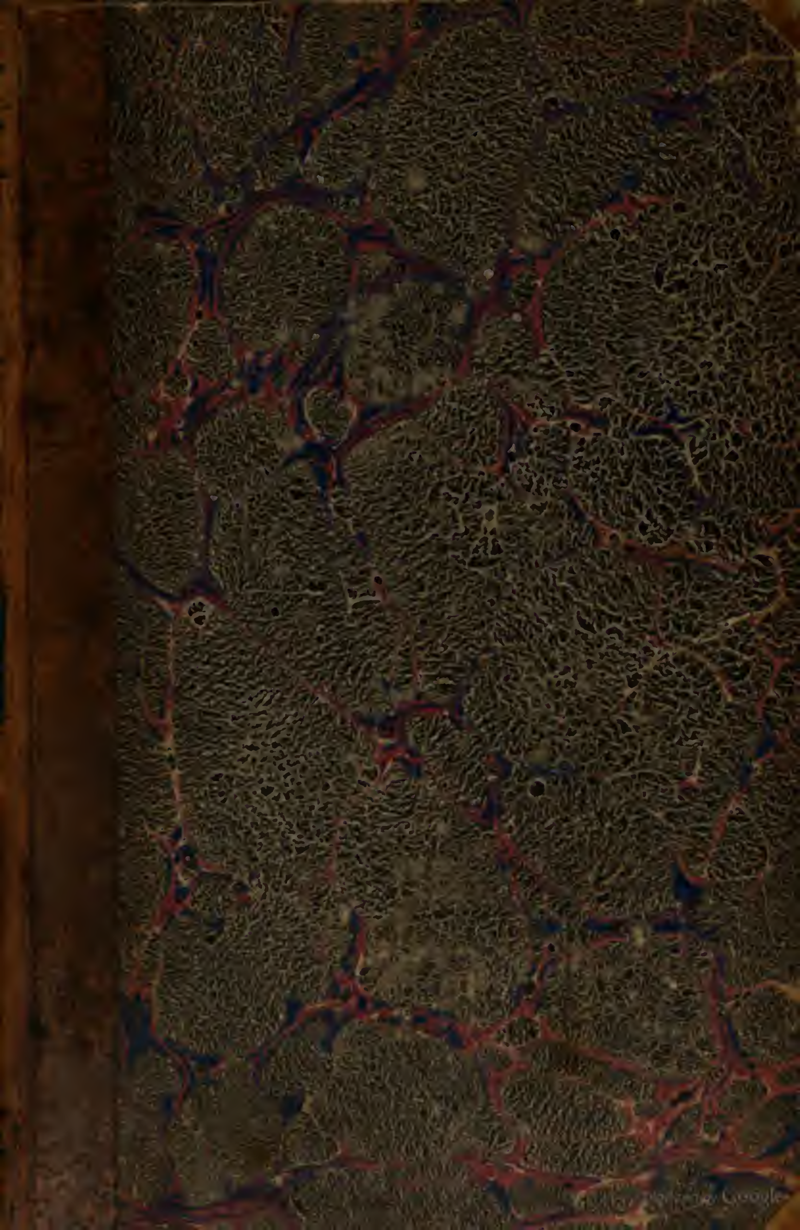
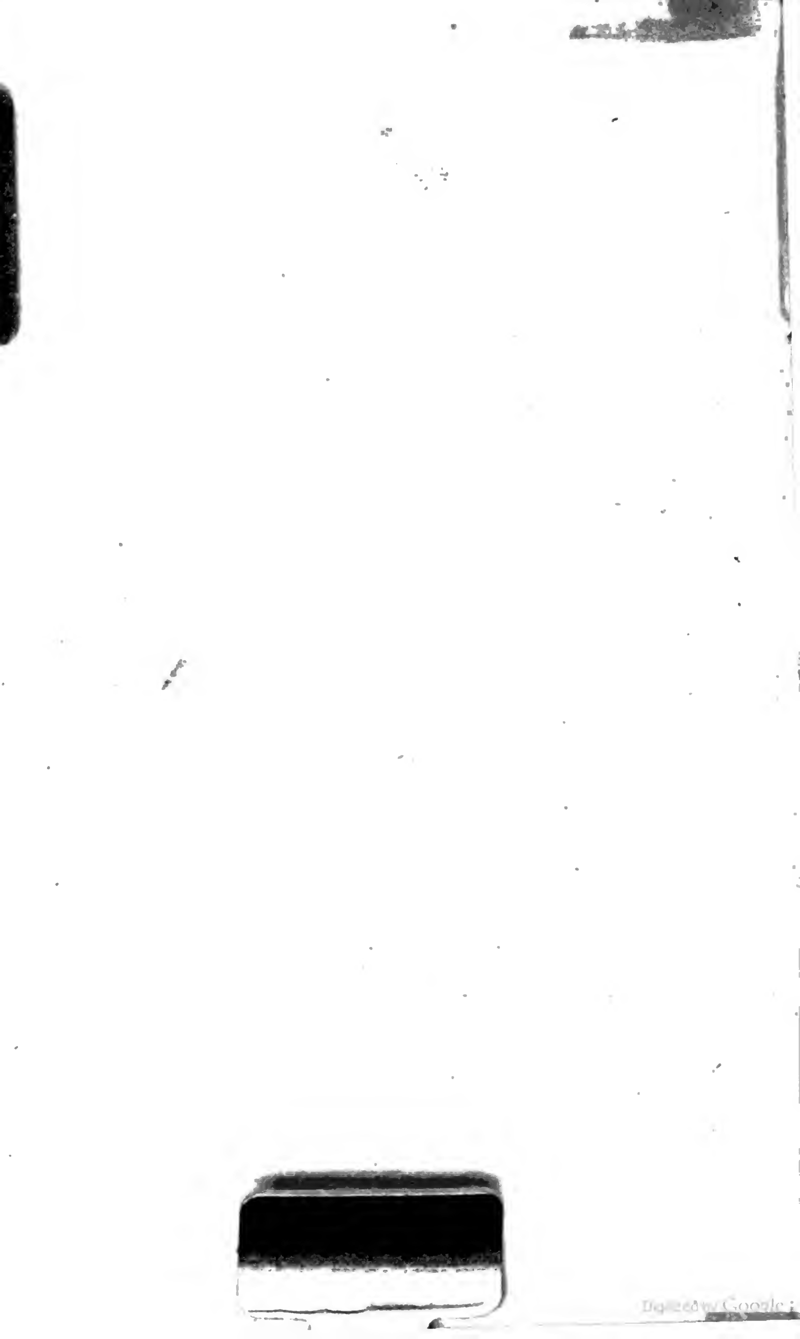




ORIGINE

DE

TOUS LES CULTES,

OU

RELIGION UNIVERSELLE.

DE L'IMPRIMERIE DE PLASSAN,
Rue de Vaugirard, N° 11.

ORIGINE
DE
TOUS LES CULTES,
OU
RELIGION UNIVERSELLE.

PAR DUPUIS,

MEMBRE DE L'INSTITUT DE FRANCE.

NOUVELLE ÉDITION,

Revue et corrigée avec soin, enrichie d'un NOUVEL ATLAS ASTRONOMIQUE composé de 24 planches, gravées d'après des monumens authentiques, par M. Couché fils; et de la GRAVURE DU ZODIAQUE DE DENDERAH.

AVEC UNE NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR LA VIE ET LES ÉCRITS DE DUPUIS,

PAR M. P.-R. AUGUIS,

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ROYALE DES ANTIQUAIRES DE FRANCE.

TOME CINQUIÈME.

PARIS.

A LA LIBRAIRIE HISTORIQUE D'ÉMILE BABEUF,

RUE SAINT-HONORÉ, N° 123,

OU RUE BAILLEUL, N° 12, HOTEL D'ALIGRE.

1822.

ORIGINE
DE TOUS LES CULTES,
OU
RELIGION UNIVERSELLE.

RELIGION CHRÉTIENNE.

AVANT-PROPOS.

Nous voilà enfin arrivés à la partie de notre ouvrage la plus attendue par le public, à celle qui doit présenter actuellement un plus grand intérêt, et qui doit faire une révolution dans le monde religieux et dans le culte de plusieurs grandes nations. Jusqu'ici le lecteur n'a été occupé que par le spectacle des superstitions anciennes ramenées aux principes de la science, et réunies toutes dans un centre commun, dans le culte de la Nature universelle. Quoiqu'il soit toujours curieux de suivre la marche de l'esprit humain dans ses erreurs, comme d'observer les vérités qu'il découvre, et cela dans tous les siècles et chez tous les peuples, il faut néanmoins convenir que, parmi les objets de nos recherches philosophiques, il n'en est point de plus important que l'analyse des opinions religieuses dans lesquelles on a été soi-même élevé, et qui régissent le peuple chez lequel on est né. La religion saisit l'homme dès son berceau, l'accompagne toute sa vie, et le suit par la crainte ou par l'espoir dans le tombeau même. Ce spectre plus effrayant encore par ses menaces, que consolant par ses promesses, a été jusqu'ici

une énigme et pour ceux qui lui ont donné de la réalité et pour ceux qui n'y ont vu qu'un fantôme imaginé pour contenir les crédules mortels. Les premiers n'ont pas osé se rendre compte de leur croyance , ni regarder en face l'objet de leur respect superstitieux. Courbés servilement sous le joug des prêtres depuis l'aurore de la vie jusqu'à la nuit de la mort, ils n'ont pas voulu sentir que plus les dogmes qu'on nous enseigne paraissent absurdes et révoltans, plus la raison a droit d'être en garde contre l'erreur et l'imposture, et plus chacun a intérêt de les examiner, et de se rendre compte à soi-même des opinions que, malgré nous, l'éducation et l'exemple nous ont forcés de recevoir.

Dociles à la voix du prêtre, qui commande la foi et défend de raisonner, ils ont oublié qu'il est de l'essence de la vérité de ne paraître jamais plus lumineuse que lorsqu'elle est soigneusement examinée et fortement approfondie , comme il est dans la nature de l'erreur et du prestige de craindre un trop sérieux examen. La foi ou la crédulité, car ces mots en religion sont synonymes, est l'aveugle ignorance qui se repose sur les autres du soin de juger ; c'est une paresse de l'esprit qui redoute le travail des recherches profondes ; et quand on est venu à bout de l'ériger en vertu, il n'y a plus de terme à l'erreur. Aussi le prêtre dit, crois-moi ; et le sage, écoute-moi et raisonne. C'est aussi ce dernier langage que je vais tenir à ceux qui jusqu'ici ont abjuré cette lumière sacrée de la raison, et ont assez méprisé la vérité pour fuir un examen qui seul peut faire évanouir le prestige religieux qui les environne de toutes parts.

Quant aux seconds, ils n'ont pas eu plus de raison pour ne pas croire, ou au moins ces raisons n'étaient point tirées de la science, mais seulement de la répugnance qu'ils éprouvaient à admettre, comme des vérités, des faits et des dogmes qui ne portent pas le caractère de la vraisemblance. A peine, en effet, la philosophie a rendu à l'homme le droit de penser qu'il tenait de la Nature, et que lui avait

ravi depuis tant de siècles l'autorité tyrannique de ses prêtres, que le premier usage qu'il a fait de sa liberté a été de combattre avec les débris de ses fers l'antique religion de ses pères, et de faire retomber sur elle le mépris et la haine que méritaient ses ministres tout à la fois avides, impérieux, vicieux et ignorans.

Cependant il eût été plus juste de chercher d'abord à l'entendre avant de l'injurier; et si la crédulité aveugle est une faiblesse qui dégrade la raison, la prévention précipitée, qui condamne, est une injustice que la saine philosophie désavoue. Le sage ne croit ni ne juge rien témérairement et sans examen. Il cherche à s'éclairer, et, s'il arrache le bandeau que l'autorité et l'éducation avaient attaché sur ses yeux dès sa plus tendre enfance, ce ne doit être que pour marcher plus sûrement à la lueur du flambeau de la raison et de la science.

La religion chrétienne ne redoute point l'examen d'une critique éclairée, ni l'éclat de la lumière dont elle enseigne les mystères. Elle n'écarte de son sanctuaire que le vice et l'ignorance. Formée dans les écoles de la philosophie la plus ancienne, elle ne peut craindre de trouver une rivale et une ennemie dans sa propre mère; et, si de nos jours celle-ci a semblé vouloir l'avilir par le ridicule et le mépris, c'est que les nouveaux philosophes n'ont point appelé à leur secours la science. Elle seule pouvait lever le voile sacré qui dérobait le corps auguste de la Nature à la vue du vulgaire profane. Ils ont cru que ce qu'ils n'entendaient pas était inintelligible et absurde; que le mépris de la science ancienne leur tiendrait lieu de savoir, et ils n'ont pas aperçu qu'en s'affranchissant de la crédulité du peuple, ils n'avaient pas cessé pour cela d'être plongés dans les ténèbres de la commune ignorance. Il leur a paru plus aisé de censurer que d'apprendre, et plus court de rejeter les énigmes sacrées que d'en deviner le sens.

Cependant ils devaient leur en soupçonner un, et assez

raisonnable, pour que de pareils dogmes aient été admis par une partie assez considérable de la terre, et aient fait une fortune aussi étonnante dans les opinions religieuses des peuples qui nous ont précédés.

Les grands événemens sont ordinairement produits par de grandes causes ; et comme les philosophes rejettent avec raison ces causes surnaturelles, imaginées par les sages de l'antiquité pour accréditer leurs opinions dans l'esprit du vulgaire, ils auraient dû en chercher la source dans la science ancienne, et étudier le caractère philosophique des sages de l'Orient, afin de saisir le mot des énigmes sacrées, dont la multitude se trouve dépositaire sans espoir de les jamais comprendre. L'antiquité de ces dogmes, leur universalité, et le respect profond que tant de milliers d'hommes ont eu pour eux, leur courage à les défendre, le soin qu'ils ont toujours pris de les perpétuer et de les propager, tout devait leur empêcher de croire que ce ne fût qu'un assemblage d'idées bizarres et monstrueuses, sorties d'un cerveau mal organisé, dont le délire fût devenu un délire presque universel. Ce n'est pas ainsi que marche la Nature. Le monde moral, comme le monde physique, a des lois invariables, dont on reconnaît l'empire dans ses plus grands écarts.

La religion chrétienne, comme toutes les autres, est l'ouvrage de l'homme ; l'homme doit y avoir laissé l'empreinte de son génie, qui n'est point extravagant quand il reçoit les idées que la Nature lui imprime, et qui ne le devient que quand il s'efforce de donner de la réalité aux ombres et aux images.

Placés entre les uns et les autres, entre ceux qui croient tout, et ceux qui rejettent tout, nous leur dirons : Examinons et rendons-nous enfin compte de notre croyance et de celle de nos pères ; voyons ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux, sous quel rapport nos idées religieuses peuvent avoir un fond de réalité, et sous quel autre rapport elles

peuvent être fausses. Pénétrés de respect et d'amour pour la vérité, nous irons la chercher jusqu'au fond de nos sanctuaires, et nous écarterons le voile mystérieux qui la couvre. Peut-être y trouverons-nous encore la Nature. J'avoue néanmoins que, s'il est une religion qui semble devoir échapper à l'analyse que nous avons entreprise de faire des cultes, par le moyen de l'astronomie et de la physique, et ne pouvoir être confondue avec les autres, dont elle a dans tous les temps affecté de se séparer, c'est sans doute la religion des Chrétiens. Née depuis peu de siècles en apparence, sortie tout-à-coup de son obscurité, au milieu des générations instruites, et au sein des lumières qui éclairaient l'Asie et l'Europe sous le règne d'Auguste, appuyée de monumens soi-disant historiques, ou au moins qui ont passé jusqu'ici pour avoir toute l'authencité de l'histoire chez les peuples qui la professent, attaquée et défendue presque dès son berceau, et victorieuse, sinon par la force du raisonnement, au moins par celle de la crédulité, on pourrait imaginer qu'elle demeurera encore victorieuse du combat que nous allons livrer à ses fictions sacrées et à ses dogmes obscurs; que son Dieu seul restera en possession de cette réalité historique que pendant tant de siècles il avait usurpée, et que, près de ses sanctuaires, va enfin échouer la méthode nouvelle qui nous a ouvert ceux des autres religions. La haine qu'elle a toujours vouée aux adorateurs de la Nature, du soleil et des astres, aux divinités grecques, romaines et égyptiennes, confirme encore cette conjecture, et donnerait à penser qu'elle n'appartient en aucune manière aux diverses sectes de la religion universelle, si l'erreur d'un peuple sur le véritable objet de son culte prouvait autre chose que son ignorance, et si le culte d'Hercule cessait d'être celui du soleil, parce que dans l'opinion des Grecs ce n'était que le culte d'un grand homme et d'un héros.

Les Romains tournaient en ridicule les divinités de l'Égypte, et cependant les Romains les adoraient sous d'au-

tres formes et sous d'autres noms. Ils bannissaient de leur ville Séraps, et Anubis et Isis; ils révéraient Pluton, Mercure et Cérès. Platon croyait que les Grecs avaient un culte différent de celui de leurs pères, parce qu'à la place du soleil, de la lune et des astres, qu'adoraient les anciens Grecs, on adorait de son temps Hercule, Jupiter, Esculape, Bacchus, que nous avons cependant prouvé plus haut n'être que ce même soleil qu'il reconnaît avoir été l'objet du culte des premiers Grecs. Convaincus de cette vérité, que l'opinion qu'a un peuple de sa religion ne prouve rien autre chose que sa croyance, nous avons osé porter la lumière de l'érudition et de la philosophie dans le labyrinthe sacré des prêtres de Rome moderne, comme nous l'avons déjà porté dans celui des pontifes de l'ancienne Rome. Nous avons encore trouvé Jupiter-Ammon, ou le Dieu-soleil de l'agneau, consacré au Capitole, et le vieux Janus avec ses clefs à la porte de son temple. Cette assertion, d'après les préjugés de l'éducation, et l'habitude de croire tout sans jamais raisonner, en fait de religion, paraîtra d'abord un paradoxe; mais nous nous engageons ici à lui donner toute l'évidence de la démonstration la plus rigoureuse. Nous détruirons du même coup les erreurs du peuple et celles des nouveaux philosophes, et nous dépouillerons Christ de ses deux natures en même temps. Le peuple en fait un Dieu et un homme tout ensemble; le philosophe aujourd'hui n'en fait plus qu'un homme. Pour nous, nous n'en ferons point un Dieu, et encore moins un homme qu'un Dieu; car le soleil est plus loin de la nature humaine, qu'il ne l'est de la nature divine.

Christ sera pour nous, ce qu'ont été Hercule, Osiris, Adonis, Bacchus. Il partagera en commun avec eux le culte que tous les peuples de tous les pays et de tous les siècles ont rendu à la Nature universelle et à ses agens principaux; et s'il semble prendre un corps mortel, comme les héros de anciens poëmes, ce ne sera que dans les fictions d'une lé-

gende. Ici peut-être aurons-nous plus d'obstacles à vaincre de la part des philosophes que de celle du peuple. Car celui qui se croit par sa raison placé au-dessus des autres hommes consent plus difficilement à faire l'aveu de ses erreurs, surtout quand il faut étudier une science, et une science nouvelle dont le résultat doit être un sacrifice de l'amour-propre. Nous osons néanmoins espérer que le sincère ami de la vérité nous suivra dans nos recherches, et si quelque chose peut le consoler de s'être trompé, c'est de se souvenir que son erreur a été celle de plusieurs siècles et de plusieurs milliers d'hommes.

CHAPITRE PREMIER.

SUR LA CHUTE DE L'HOMME.

L'INTELLIGENCE des mystères des sectateurs du culte mithriaque, connu sous le nom de religion de Christ, dépend surtout de l'explication des allégories sacrées de la religion de Zoroastre, que les Juifs ont adoptées dans leur cosmogonie. Les idées théologiques des Chrétiens sont essentiellement liées avec celles des Juifs, et toute la religion chrétienne est appuyée sur l'allégorie du second chapitre de la Genèse. L'incarnation du Christ n'est devenue nécessaire qu'afin de réparer le mal introduit dans l'Univers par le serpent qui séduisit la première femme et le premier homme, en leur conseillant de manger des fruits du fameux arbre du bien et du mal. L'existence de Christ réparateur ne peut être admise, comme fait historique, qu'autant que la conversation du serpent avec la femme, et l'introduction du

mal, qui en fut la suite, sera un fait réel et historique. Si, au contraire, cette aventure prétendue n'est qu'une allégorie, la réparation de Christ et sa mission ne peut être une réalité. On ne peut séparer ces deux dogmes l'un de l'autre. La nature de la première aventure détermine nécessairement celle de la seconde. Point de péché, point de réparation; point de coupable, point de réparateur; mais si la première aventure est réelle sous un certain rapport, la seconde le sera sous ce même rapport. Il ne s'agit plus que d'examiner sous quel rapport elle est vraie, et si on doit y voir un fait historique ou un fait cosmique présenté sous le voile de l'allégorie. Ce doute est d'autant plus fondé que les trois premiers chapitres de la Genèse, qui contiennent l'histoire de la création du monde, celle d'Adam et d'Ève, de leur tentation et de leur péché, ont toujours fait beaucoup de peine aux interprètes de l'Écriture, juifs ou chrétiens.

(*a*) Thomas Burnet n'a pas dissimulé ces difficultés. Beausobre rapporte un précis de toutes ces invraisemblances inexplicables, et il joint cette réflexion si sage de Burnet (*b*) : « La fortune et le préjugé ont un grand pouvoir sur les esprits. Nous recevons, nous embrassons cette histoire sans examen, parce qu'elle a été écrite par Moïse. Si nous la trouvions dans un philosophe grec, dans un rabbin, dans un écrivain mahométan, l'esprit serait arrêté à chaque pas par des doutes et des objections. Cette différence dans notre jugement ne vient point de la nature des faits; elle vient de l'opinion que nous avons de Moïse, que nous croyons inspiré. »

(*a*) Beausobre, t. 2, p. 449. — (*b*) Burnet. Arch., l. 2, p. 7.

Et, en effet, tout y choque par l'invraisemblance. L'idée d'un Dieu, c'est-à-dire, d'un Être par sa nature invisible à l'œil, incompréhensible à l'esprit, qui se promène dans un jardin, et qui donne des préceptes à l'homme ; celle d'une femme qui fait la conversation avec un serpent, l'écoute parler et en reçoit des conseils ; celle d'un homme et d'une femme organisés pour se régénérer, et cependant destinés à être immortels et à produire à l'infini d'autres êtres immortels comme eux qui se reproduiront aussi, et se nourriront des fruits du jardin qui va les contenir durant l'éternité ; une pomme cueillie qui va devenir le crime de tant de millions d'hommes qui n'y ont eu aucune part, et qui ne sera pardonné que quand les hommes se seront rendus coupables du plus grand des forfaits, d'un déicide, crime lui-même impossible ; la femme, depuis cette époque, condamnée à engendrer avec douleur, comme si les douleurs de l'enfantement ne tenaient point à son organisation, et ne lui étaient point communes avec tous les autres animaux qui n'ont point goûté de la pomme fatale ; tant d'absurdités et de folles idées, réunies dans un seul chapitre de cette cosmogonie, ne nous permettent pas de les admettre comme des faits historiques. La raison et le bon sens, cette lumière que la Nature a donnée à l'homme pour guider ses jugemens, comme celle du soleil pour éclairer ses pas, rejettent avec indignation de pareils contes, lorsqu'on veut les lui donner pour des faits historiques. Il n'y a que le prestige de l'éducation, la force de l'autorité, l'empire de l'habitude et de l'exemple qui puissent nous familiariser avec des idées aussi extravagantes, et qui révoltent tout homme qui n'a pas absolument éteint le flambeau sacré de la raison

dans la fange des préjugés. Nous conclurons donc, d'après l'exposé de ces fictions religieuses, qu'on ne peut en aucune manière les classer dans l'histoire; qu'on ne peut y reconnaître des faits réels et des aventures humaines, bien loin d'y trouver l'ouvrage de la raison divine et de l'intelligence éternelle.

S'il est quelqu'un, parmi nos lecteurs, dont la crédulité courageuse puisse encore les admettre comme des faits, et en digérer toutes les absurdités, nous l'avertissons qu'il peut s'arrêter ici : nous n'écrivons que pour l'homme raisonnable. S'il s'en trouve d'autres qui, ne pouvant se résoudre à admettre des fables aussi monstrueuses, et que la saine raison rejette, persistent néanmoins à croire à la mission de Christ et à ses miracles presque aussi absurdes, il peut encore s'arrêter ici, puisqu'il ajoute à la plus stupide crédulité la plus ridicule inconséquence, le réparateur n'étant plus qu'un être imaginaire, si la chute de l'homme n'est qu'une chimère.

Quel parti reste-t il donc à prendre pour l'homme raisonnable et conséquent? De tout rejeter ou de tout expliquer d'une manière qui s'accorde avec la droite raison. Le premier parti est fort aisé à prendre; il ne faut que du bon sens; mais il paraît hardi et téméraire de rejeter sans examen une doctrine aussi ancienne, aussi répandue, et que nos ancêtres ont pris tant de soin de perpétuer. Les livres où sont consignées ces histoires forment la base du code religieux de plusieurs nations, et ont toute l'authenticité qu'on peut exiger dans les monumens de la croyance humaine.

Il ne nous reste donc d'autre ressource que de chercher à les entendre et à les concilier avec le bon sens dont ils sont l'ouvrage. Ce dernier parti, qui est le plus

sage, n'est pas le plus facile : et ce sont les difficultés même que ce travail présente, c'est le désespoir d'y réussir et l'impossibilité apparente d'y trouver de la raison qui ont déterminé les philosophes à aller au plus court et au plus aisé, et à les rejeter tout simplement comme un tissu de contes absurdes sans but ni fondement quelconque, indignes de l'attention du philosophe, et l'opprobre de la raison humaine, aussi outragée par ceux qui les croient que par ceux qui les ont faits.

Voilà jusqu'où sont arrivés de nos jours les philosophes. Ils sont moins crédules que le peuple, mais ils ne sont pas plus instruits. Il leur restait encore un pas à faire. C'était de pénétrer le sens de ces cosmogonies, au lieu de les rejeter avec dédain. Ce pas, nous allons le faire. Nous considérerons donc ce récit bizarre de la Genèse, sur lequel s'appuie essentiellement tout le système religieux des Chrétiens, comme une allégorie assez ingénieuse sur la Nature et sur l'ordre cosmique qui nous est tracé dans cette cosmogonie. En effet, on ne peut y voir des faits historiques : la raison s'y refuse. On ne peut la rejeter comme un tissu de rêveries et de pures chimères : l'authenticité du livre et le respect qu'on a toujours eu pour lui ne le permettent pas. Donc il faut l'admettre, mais comme allégorique. Nous sommes d'autant plus autorisés à le faire que nous savons que les anciens sages, et surtout les Orientaux, qui nous ont donné ces livres, aimaient le langage figuré, la parabole et l'allégorie. Les philosophes de ces siècles-là et de ces climats se proposaient des énigmes savantes, et mettaient leur gloire à les résoudre. Les Perses (*a*) en parti-

(*a*) Beausobre, t. 2, p. 301.

culier aimaient à cacher leur philosophie sous des fables mystérieuses. Strabon dit formellement (*a*) que la mythologie chez eux se rapportait toujours à un but utile.

Tout le monde sait que les Égyptiens usaient de ce même moyen. Quelques interprètes du Timée ont pensé que toute la prétendue guerre des Athéniens contre les Atlantes n'était qu'un roman philosophique sur le débrouillement du chaos. Le génie oriental en général semble, dans tous les temps, avoir imprimé ce caractère à ses ouvrages. Les fables de Lockman et d'Esope, les Contes arabes en sont une preuve sans réplique.

La cosmogonie phénicienne de Sanchoniaton, qui, comme la Genèse et comme toutes les théogonies anciennes, nous présente pour premier tableau *Uranus* et *Ghè*, ou *Haschamaïm* et *Harets*, le ciel et la terre, et qui met sur la scène le soleil et le temps personnifiés, ne contient que la théorie cosmogonique de la Nature écrite dans le style de l'histoire. Afin qu'on ne s'y laisse point tromper, l'auteur, comme nous l'avons déjà observé, finit son écrit en disant : « Tels sont les objets que l'hiérophante tournait en allégories, dans lesquelles étaient décrits les phénomènes de la Nature et l'ordre cosmique, et que l'on enseignait dans les orgies et les initiations. Les hiérophantes, cherchant à exciter l'étonnement et l'admiration des mortels, transmirent fidèlement ces choses à leurs successeurs et aux initiés. »

Ce passage, que nous rappelons ici, peut nous donner une idée du génie des cosmogonies anciennes, de l'usage qu'on y fit de l'allégorie pour enseigner aux initiés les vérités religieuses, et voiler les grands tableaux que présente

(*a*) Strabon, l. 15, p. 733.

la Nature, pour les dérober à l'œil profane, piquer la curiosité de l'homme par la singularité des images, et subjuguer son respect par l'étonnement et l'admiration qu'inspire le merveilleux.

Origène dit à Celse (*a*) qui se vantait de connaître fort bien la religion chrétienne : « En Égypte, les philosophes ont une science sublime et cachée sur la nature de Dieu qu'ils ne montrent au peuple que sous l'enveloppe de fables ou d'allégories. Celse, ajoute-t-il, ressemble à un homme qui, ayant voyagé dans ce pays, et qui n'ayant jamais conversé qu'avec le vulgaire grossier, croirait entendre la religion des Egyptiens. Toutes les nations orientales, les Perses, les Indiens, les Syriens, cachent des mystères secrets sous des fables religieuses ; le sage de toutes les nations en pénètre le sens, tandis que le vulgaire n'en voit que les symboles et l'écorce. »

Isidore, fils de Basilide (*b*), dans un fragment que Clément d'Alexandrie nous a conservé (*c*), dit : « Que ceux qui veulent philosopher doivent apprendre ce que veut dire le chêne ailé et le manteau de diverses couleurs qui le couvre; que tout ce que Phérécyde a enseigné d'une manière allégorique dans sa théologie, il l'a pris de la prophétie de Cham. »

Tatien appelait la philosophie pythagoricienne l'héritage de Phérécyde, et celle de Platon une image de Phérécyde. Or, Phérécyde avait affecté d'envelopper d'allégories l'ancienne théologie des Phéniciens. Clément d'Alexandrie le compare (*d*) à Héraclite, appelé le Ténébreux, à cause de l'obscurité de ses ouvrages.

(*a*) Orig. Contr. Cels., l. 1, p. 12. — (*b*) Beausobre, t. 1, p. 327. — (*c*) Clem. Alex. Str., l. 6, p. 641. — (*d*) Ibid., p. 517.

Toute la théologie des Indiens est écrite allégoriquement. On peut voir leurs fables sur Pareswati, Vichnou, Routren et Bruma, et sur les cinq premières puissances que Dieu créa, lesquelles ressemblent entièrement aux cinq élémens dont Manès suppose que Dieu composa l'armure du premier homme. Les valentiniens et les gnostiques exprimèrent dans ce style les idées les plus abstraites sur la divinité, comme on peut le voir dans Irénée, Épiphane et dans Beausobre (*a*). De-là le Propator, le Buthos, la Sigé son épouse, le *Nous* et son épouse *Vérité* ou Alethéia, et toute la suite des Éons et leurs épouses qui ne sont que les attributs de leur essence. Ainsi les Chrétiens ont personnifié le *Logos*, le *Spiritus* et le principe de l'intelligence et de la vie universelle qui résident dans Dieu, et qu'il communique au monde, comme nous le verrons plus loin. Nous ne devons donc pas être surpris de retrouver le même caractère allégorique dans la cosmogonie des Hébreux, peuples voisins de la Phénicie et de la Syrie, où écrivirent Sanchoniaton et Phérécyde, et dont le législateur passe pour avoir été à peu près contemporain du premier de ces auteurs. Ils avaient tous deux écrit sur la cosmogonie comme Moïse, et sur les premiers principes des choses, sur le temps, sur le ciel et sur la terre (*b*). Les docteurs hébreux eux-mêmes, ainsi que plusieurs docteurs chrétiens, conviennent que les livres attribués à Moïse sont écrits dans le style allégorique; qu'ils renferment un sens tout autre que celui que la lettre présente, et que l'on prendrait des idées fausses et absurbes de la divinité, si on s'arrêtait à l'écorce.

(*a*) Beausobre, t. 1, l. 3, c. 7, 10. — (*b*) Diog. Laert, l. 1.

C'est surtout dans le premier chapitre de la Genèse et dans la fable d'Adam et Ève qu'ils ont reconnu un sens caché et allégorique, dont on devait bien se garder, disent-ils, de donner la clef au vulgaire. Voici ce que dit, à cet égard, Maimonide, le plus savant des rabbins (*a*) : « On ne doit pas entendre ni prendre à la lettre ce qui est écrit dans le livre de la création, ni en avoir des idées qu'en a le commun des hommes ; autrement nos anciens sages n'auraient pas recommandé avec autant de soin d'en cacher le sens, et de ne point lever le voile allégorique qui cache les vérités qu'il contient. Pris à la lettre, cet ouvrage donne les idées les plus absurdes et les plus extravagantes de la divinité. Quiconque en donnera le vrai sens doit se garder de le divulguer. C'est une maxime que nous répètent tous nos sages, et surtout pour l'intelligence de l'œuvre des six jours. Il est difficile que, par soi-même ou à l'aide des lumières d'autrui, quelqu'un ne vienne à bout d'en deviner le sens : alors il doit se taire, ou, s'il en parle, il ne doit en parler qu'obscurément et d'une manière énigmatique, comme je fais moi-même, laissant le reste à deviner à ceux qui peuvent m'entendre. » Et il ajoute que ce génie énigmatique n'était pas particulier à Moïse et aux docteurs juifs ; mais qu'il leur était commun avec tous les sages de l'antiquité (*b*).

Maimonide n'est pas le seul qui ait cru que les livres de Moïse renfermaient un sens caché, et qu'on devait y chercher l'allégorie. Philon, écrivain juif, pensait de même, et la plupart de ses traités n'ont d'autre but que de rappeler tous les livres sacrés à l'allégorie. Il a fait

---

(*a*) Maimon. More Nevoch., pars 2, c. 29. — (*b*) Ibid., pars 1, l. 17.

deux traités en particulier intitulés *des Allégories* (*a*), dans lesquels il rappelle à l'allégorie l'arbre de vie, les fleuves du paradis et les autres fictions de la Genèse. Il s'est trompé en ce qu'il a rapporté à la morale des allégories qui devaient se rapporter à la Nature. Quoiqu'il n'ait pas été heureux dans ses explications et qu'il n'ait pas rencontré juste, au moins est-il certain qu'il a bien senti qu'on ne devait pas prendre ces récits à la lettre; et il savait par tradition que les Juifs les plus instruits croyaient qu'il y avait un autre sens que celui qui se présente naturellement. C'est une chose avouée de tous ceux qui connaissent un peu les écritures (*b*), dit Origène, que tout y est enveloppé sous le voile de l'énigme et de la parabole. Cet écrivain et tous ses sectateurs regardaient en particulier comme une allégorie toute l'histoire d'Adam et d'Ève et du paradis terrestre, ainsi qu'on peut le voir dans Cedrenus (*c*). Dès ce temps-là, les gens instruits sentaient donc combien il était nécessaire d'avoir recours à l'allégorie pour sauver les absurdités des dogmes secrets de l'initiation.

Les Thérapeutes, chez les Juifs, consacrant à la retraite, à la prière et à la méditation tous les momens de leur vie, s'occupaient de la recherche du sens mystique des écritures, ne croyant pas qu'on dût les prendre à la lettre. Ils employaient la clef allégorique et disaient que la lettre n'était que le corps des choses qu'elles contenaient, et que le sens caché en était l'ame. Les Esséniens étaient aussi de grands allégoristes (*d*). Origène (*e*) rap-

---

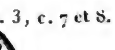
(*a*) Phil., p. 3. — (*b*) Origen. Comm. in Psalm., p. 38. — (*c*) Cedren., p. 376. — (*d*) Beausobre, t. 2, p. 462. — (*e*) Orig. Comm. in Psalm., p. 39.

porte une comparaison assez ingénieuse d'un docteur hébreu. Il compare leur écriture à un vaste édifice qui renferme une foule d'appartemens dont les clefs sont distribuées dans chacun, de manière qu'aucune ne convienne à l'appartement auquel on l'a attachée. L'embarras est de trouver la clef qui seule convient et peut ouvrir chaque appartement.

Philon, dans son Traité de la Vie contemplative, parlant des premiers ou des thérapeutes, qui, adressant leurs prières à la divinité, se tournaient vers l'astre du jour, dit qu'ils s'étudiaient à pénétrer le sens caché des livres sacrés, et qu'ils y méditaient les secrets de la Nature déguisés sous le voile de l'allégorie, c'est-à-dire, qu'ils n'y voyaient que la théorie des causes naturelles, exprimée dans le style allégorique, comme nous allons le faire voir. Ces thérapeutes étaient la secte la plus sage et la plus instruite chez les Juifs. Il n'est pas étonnant qu'ils aperçussent dans leurs livres un sens philosophique que ne peut y voir le commun des lecteurs qui ne jugent des choses que pour la forme extérieure, et qui sont incapables de suivre un examen sérieux des grands tableaux de la Nature, surtout lorsque la science et l'allégorie les ont couverts d'un voile que le travail seul et le génie des recherches peuvent écarter. Ils étaient seuls dépositaires du sens mystique de ces allégories, dont l'explication était contenue dans des commentaires et des traités particuliers que leur avaient laissés leurs anciens sages, si on en croit Philon (*a*).

Josèphe (*b*) et Philon chez les Juifs, Clément d'A-

(*a*) Phil., p. 69. — (*b*) Ant[illegible] l. 3, c. 7 et 8.



lexandrie (*a*) chez les Chrétiens conviennent que la distribution des différentes parties du temple des Juifs, les ornemens de leur grand-prêtre représentaient toute la Nature, et en particulier ses parties les plus apparentes, le ciel, la terre, le soleil, la lune, les planètes, les signes du zodiaque, les élémens, et que tout le système du monde y était retracé par mille emblèmes ingénieux; enfin qu'on y voyait le tableau symbolique de l'Univers, le premier temple de la divinité, comme nous l'avons déjà exposé dans le chapitre troisième du livre premier de cet ouvrage. Si les Juifs ont cru devoir représenter l'ordre du monde dans leurs monumens religieux, n'est-il pas vraisemblable que, par une suite du même génie, ils ont dû le décrire dans une cosmogonie qui est destinée essentiellement à contenir une description des premières causes et des grands agens qu'emploie la Nature? Au moins n'est-il pas absurde de tirer cette induction et de supposer, avec les thérapeutes, que leur Genèse ou cosmogonie contenait les secrets de la Nature, cachés sous le voile de l'allégorie?

Augustin (*b*), dans sa Cité de Dieu, convient que bien des gens regardaient l'aventure d'Ève et du serpent, ainsi que le paradis terrestre, comme une fiction et une allégorie. Ce docteur chrétien, ayant rapporté plusieurs explications morales que l'on donnait de ces allégories et dont aucune ne nous paraît bonne, ajoute qu'on pourrait en trouver de meilleures encore; qu'il ne s'y oppose point, pourvu toutefois, dit-il, qu'on y voie aussi une histoire réelle. Je ne sais comment Augustin peut concilier une allégorie avec une histoire réelle. S'il tient à cette der-

(*a*) Clem. Alex. Strom., l. 5, p. 562. — (*b*) De Civit., l. 13, c. 21.

nière, au risque d'être inconséquent, c'est qu'il fût tombé dans une contradiction plus grande encore ; savoir, de reconnaître la mission réelle de Christ, en même temps qu'il eût admis le premier chapitre de la Genèse pour une pure allégorie. Il a bien senti la conséquenc, et que la réparation d'une faute allégorique ne pourrait être qu'allégorique elle-même. Comme il voulait que la réparation du mal par Christ fût un fait historique, il fallait bien que la faute d'Adam et d'Ève et la séduction du serpent fût aussi un fait historique. Mais d'un autre côté, l'invraisemblance de cette histoire lui arrachait un aveu précieux, celui du besoin de recourir à l'allégorie pour la ramener au bon sens et y trouver quelque trace de sagesse. On peut même dire avec Beausobre qu'Augustin abandonne en quelque sorte Moïse et le vieux Testament aux Manichéens, qui s'inscrivaient en faux contre les trois premiers chapitres de la Genèse, et il avoue qu'il n'y a pas moyen de conserver le sens littéral des trois chapitres de la Genèse sans blesser la piété, sans attribuer à Dieu des choses indignes de lui ; qu'il faut absolument, pour sauver Moïse et son histoire, y voir une allégorie (*a*).

Augustin suivit en cela l'exemple d'Origène (*b*) qui s'exprime ainsi sur cette prétendue histoire : « Quel homme de bon sens se persuadera jamais, dit-il, qu'il y ait eu un premier, un second, un troisième jour, et que ces jours-là aient eu chacun leur soir et leur matin sans qu'il n'y eût encore ni soleil, ni lune, ni étoiles ? Quel homme assez simple pour croire que Dieu, faisant le personnage de jardinier, ait planté un jardin en Orient?

(*a*) August. Contr. Manich., l. 11, v. 2. — (*b*) Orig. Philocal., p. 12.

Que l'arbre de vie fut un arbre véritable, sensible, dont le fruit eut la vertu de conserver la vie, etc. »

Origène suppose donc qu'il y a dans l'Ancien-Testament plusieurs histoires qui ne sauraient s'être passées, comme l'auteur sacré le rapporte, et qui ne sont que des fictions sous lesquelles sont enveloppées des vérités secrètes. Il compare l'histoire de la tentation à la fable mystérieuse de la naissance de l'Amour qui eut pour père *Porus*, père de l'abondance, et pour mère la pauvreté. Quoi qu'il en soit, on voit, par ces passages des docteurs juifs et chrétiens, que la clef allégorique est nécessaire pour entendre les premiers chapitres de la Genèse, et qu'on ne peut, sans absurdité, les prendre à la lettre.

Hiérax, savant Manichéen, avait composé des Commentaires sur l'œuvre des six jours, qu'il rappelait à l'allégorie, suivant saint Épiphane. Il était, dit Beausobre (*a*), dans le sentiment où ont été plusieurs pères, que l'histoire de la création et celle de la tentation ne devaient pas s'expliquer à la lettre.

Le même Beausobre (*b*), ayant rapporté les raisons qui déterminèrent les anciens auteurs juifs et chrétiens à regarder le premier chapitre de la Genèse comme une allégorie, termine ce passage en disant : C'est pour cette raison que de très-habiles interprètes ont jugé que l'histoire de la tentation n'est qu'une parabole dans laquelle Moïse a imité le style des Orientaux, qui disent une chose pour en faire penser une autre.

Nous pourrions rapporter une foule d'autres autorités qui nous conduisent à chercher dans ces livres un sens

---

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 431. — (*b*) Ibid., t. 2, p. 451.

allégorique qui fasse évanouir les absurdités apparentes qu'ils contiennent. Mais il nous suffit de celles que nous venons de citer, pour prouver que notre marche nous est déjà tracée par l'avis des docteurs les plus instruits, et que l'interprétation allégorique n'est pas une idée neuve, mais qu'elle est aussi ancienne que nécessaire.

Parmi les différentes espèces d'allégories qu'on a cru y voir, nous nous attacherons au système des thérapeutes, comme au plus simple et au plus naturel, et nous verrons dans la Genèse ce qu'on doit voir dans une cosmogonie, le tableau mystérieux de la Nature. Comme les docteurs juifs, fidèles à la loi du secret recommandé par leurs rabbins et leurs plus anciens sages, ne nous ont pas laissé échapper assez de lumière pour que nous puissions pénétrer le sens des énigmes sacrées contenues dans leurs livres, nous chercherons dans le code religieux de leurs voisins, dans les sources même de leur doctrine et dans les ouvrages originaux, la lumière qu'ils nous refusent, et qu'aujourd'hui ils seraient fort embarrassés peut-être de nous donner. C'est dans la Perse et dans les livres de Zoroastre que nous trouverons la clef des allégories sacrées des Hébreux. Le législateur des Perses, comme celui des Juifs, place l'homme dans un jardin de délices et y fait introduire le mal par un serpent; en sorte que ces deux cosmogonies, aux termes près, n'en font qu'une; mais celle des Perses, comme originale, est plus claire, et nous donne le mot de l'énigme, qui a été supprimé dans la seconde. Voici ce que dit le Zend-Avesta.

Ormusd, le Dieu-lumière, le bon principe, dit à Zorostre (*a*) qu'il a donné à l'homme un lieu de délices et

---

(*a*) Zend-Avesta, t. 1, p. 2, p. 263, fargard. 1.

d'abondance. « Si je n'avais pas donné ce lieu de délices, aucun être ne l'aurait donné. Ce lieu est Eiren-Vedio, qui, *au commencement* [1] était plus beau que le monde entier qui existe par ma puissance. Rien n'égalait la beauté de ce lieu de délices que j'avais donné. J'ai agi le premier (Ormusd ou le bon principe), et ensuite Petiàré (le mauvais principe). Ce Petiàré Ahrimane, plein de mort, fit, *dans le fleuve la grande couleuvre*, *mère de l'hiver*, donné par le dew (ou mauvais principe). L'hiver répandit le froid dans l'eau, dans la terre, dans les arbres. L'hiver fut extrêmement rude vers le milieu. Ce n'est qu'après que l'hiver a paru que les biens renaissent en abondance. »

Il résulte, d'après les termes de cette cosmogonie, que le mal introduit dans le monde par le serpent n'est autre chose que l'hiver, considéré comme l'ouvrage du principe du mal et des ténèbres; qu'il n'est ici question que du mal physique et périodique que ramènent les saisons, qui arrête la végétation et dévaste la scène terrestre où la divinité a placé l'homme; et enfin que cette cosmogonie n'est qu'un tableau simple des phénomènes annuels de la Nature.

L'auteur de la Genèse des Perses place ce jardin de délices dans l'Iran [2], pays vraiment délicieux; il l'appelle Éren, nom que les docteurs hébreux ont corrompu en Éden, avec d'autant plus de facilité, que le *D* et l'*R*, ou le *Daleth* et le *Resch* dans leur langue, sont deux caractères alphabétiques presque entièrement semblables, et que, sans la plus grande attention, on risque de s'y méprendre.

Strabon fait de ce pays et de tous les pays voisins de la Mer-Caspienne, le tableau le plus séduisant, et nous

le peint tel que, dans leurs fictions, les poëtes nous ont décrit les lieux enchantés que l'homme habitait dans l'âge d'or (*a*). Suivant ce géographe, la « terre, dans ces heureux climats, produit presque sans culture. Les grains, tombant des épis, ensemencent d'eux-mêmes les champs. Le miel coule du creux des arbres où se rassemblent les essaims d'abeilles. Le cultivateur n'a pas besoin d'ouvrir le sein de la terre par le tranchant du soc. Plusieurs fleuves portent la fécondité dans les plaines qu'ils arrosent. Les vignes n'ont pas besoin tous les ans d'être façonnées; les nouvelles plantations produisent dès la seconde année. Les habitans de ces lieux fortunés ont des mœurs simples et innocentes, et jouissent, au sein de la paix, des bienfaits de la Nature dont ils sont les favoris. » Voilà le précis de la description que fait Strabon de ces lieux enchantés sur lesquels son imagination se repose agréablement, et son pinceau a pris plaisir à répandre le coloris le plus brillant.

Outre cette ressemblance entre les jardins délicieux de l'Iran ou d'Éren, dans lesquels la cosmogonie de Zoroastre place l'homme avec les jardins d'Éden, où le place la cosmogonie des Hébreux; il en est encore une autre, c'est que de l'Iran et des pays voisins, tels que l'Arménie et l'Albanie, coulent les fleuves nommés dans le paradis ou jardin terrestre des livres hébreux. Le lieu de la scène est le même, c'est-à-dire, près du pays des anciens *Iberi* d'où cette cosmogonie semble venir, et près des sources du Phase, du Tigre et de l'Euphrate [3], fleuves que la cosmogonie hébraïque fait sortir du paradis terrestre. Le Phase y est désigné sous le nom de

---

(*a*) Strab., l. 1, p. 502, 508, 528; Eusthat. ad Diony. Perieg., v. 730.

Phison, fleuve qui roule l'or dans ses sables. Or, tout le monde sait que les anciens ont attribué cette qualité au Phase, et même à tous les torrens de ce pays. On voit dans Strabon que les peuples d'Ibérie (*a*) sont occupés à recueillir, avec des toisons de mouton, les paillettes d'or que ces fleuves voiturent avec leurs eaux. Quelques-uns même ont voulu expliquer par-là la fable de la Toison-d'Or en Colchide [4], et celle du célèbre Jason adoré en ces lieux (*b*), et qui tient aux cieux le fameux serpent qui figure dans cette cosmogonie.

Quant au Tigre et à l'Euphrate, personne n'ignore qu'ils ont leur source dans les montagnes de l'Arménie, près des lieux où nous plaçons le berceau de ces cosmogonies, c'est-à-dire, qu'ils coulent dans les vastes pays qui s'étendent depuis la Mer-Noire, la Mer-Caspienne et les portes du Caucase jusqu'au golfe Persique, lesquels comprennent les deux Arménies, la Mésopotamie, l'Assyrie, la Babylonie, les confins de la Médie et de la Perse, pays où étaient autrefois les grands empires des Assyriens, des Perses et des Ninivites [5].

Il ne reste donc plus qu'à placer le Géon. Peut-être est-ce le Cyrus ou l'Araxe, et que de nouvelles recherches sur la géographie ancienne pourront nous le faire reconnaître dans quelques-uns de ces fleuves qui coulent en Arménie et dans les pays voisins [6]. Il nous suffit d'en trouver trois qui fixent incontestablement le lieu de la scène où la divinité plaça l'homme, au nord du Tigre et de l'Euphrate, près de l'Ibérie et de l'Iran, dans les lieux même où les livres de Zoroastre placent le séjour

---

(*a*) Strabon, l. 11, p. 449; Eusthat. ad Dionys. Perieg., v. 689. — (*b*) Ibid., l. 11, p. 503.

de délices, dans lequel Ormusd ou le bon principe, le Dieu-lumière, établit le domicile du premier homme. La beauté du climat, la fécondité du sol, les richesses que la terre prodigue à l'homme dans ces lieux fortunés, fournirent naturellement aux poëtes matière à chanter les délices du séjour qu'ils habitaient durant tout le temps que le soleil, qui, suivant Strabon, était la grande divinité de ces peuples, visitait leur séjour, et faisait éclore en abondance tous les biens jusqu'au moment où, en automne, par sa retraite il livrait la terre aux outrages de l'hiver, et dépouillait de tous ses ornemens la scène brillante que le soleil du printemps avait pris soin d'embellir.

Il est encore un autre trait de ressemblance entre la cosmogonie de Zoroastre et celle des Juifs : c'est que le dogme des Dieux-principes, qui faisait essentiellement le caractère de la théologie des Perses, se retrouve aussi dans la Genèse, et qu'il est comme la base de ces deux fictions cosmogoniques. Zoroastre nous présente d'un côté Ormusd, ou le bon Dieu, le principe du bien et de la lumière, qui établit l'homme dans un lieu de félicité, et qui produit tout le bien que la Nature peut attendre de lui. De l'autre, il lui oppose Ahrimane, qui, avec son serpent, vient gâter son ouvrage et amène l'hiver, lequel répand le froid dans les eaux, dans l'air, dans la terre et dans les plantes, et désole la face du monde.

La cosmogonie des Juifs nous peint pareillement le Dieu père de la lumière, qu'il fait tout-à-coup briller au milieu des ténèbres du chaos, plaçant l'homme dans un jardin de délices, et l'établissant au sein d'une félicité parfaite, jusqu'à ce que le diable son ennemi, le prince des ténèbres, sous la forme du serpent, vienne séduire.

la femme, et lui fasse goûter des fruits de l'arbre des deux principes, et éprouver le mal que la Nature a toujours placé à côté du bien. Car tous les docteurs et les interprètes de la religion chrétienne ont toujours attribué au démon, jaloux du bonheur de l'homme et ennemi de Dieu, la séduction de la femme et l'origine du mal introduit dans le monde, et ils ont vu dans le serpent la forme que le mauvais principe ou le diable avait prise pour faire le malheur des hommes. Ainsi, dans les deux cosmogonies, Dieu, ou l'auteur du bien, se trouve contrarié dans ses opérations par le chef des puissances des ténèbres, Ahrimane chez les Perses, le diable chez les Juifs et les Chrétiens; et dans toutes les deux théologies le serpent est le premier agent du mal introduit dans le monde. On ne peut trouver plus de traits de ressemblance que ceux qui existent entre ces deux cosmogonies, soit par les principes théologiques qui en font la base, soit pour le lieu de la scène où l'homme est supposé placé par la divinité, soit pour l'animal symbolique qu'on y introduit comme agent du mal, soit pour le mal même produit. Car, si la cosmogonie des Perses dit clairement que l'homme éprouve aussitôt les rigueurs du froid, celle des Juifs l'indique aussi, mais énigmatiquement, en disant qu'aussitôt l'homme sentit le besoin de se couvrir et s'aperçut qu'il était nu.

D'après tant de traits de ressemblance, nous conclurons que ces deux cosmogonies n'en font qu'une, et qu'elles peuvent, étant comparées entre elles, nous fournir assez de lumière pour deviner tous les traits allégoriques de l'une et de l'autre.

Avant d'entrer dans cet examen, nous ne pouvons nous dispenser de rappeler ici, en abrégé, le système

des deux principes, que nous avons développé plus au long dans le chapitre V du livre second de cet ouvrage, et qui trouve surtout ici son application.

Ensuite nous expliquerons les formes symboliques avec lesquelles on les a peints, et sous lesquelles ils figurent dans les deux cosmogonies.

Nous avons dit que les anciens furent embarrassés de pouvoir expliquer, par un seul principe [7], le bien et le mal de la Nature, qui, quoique opposés entre eux, semblent toujours marcher ensemble et se mêler l'un à l'autre. Ne concevant pas comment un principe, bon par essence, pouvait produire le mal, ni un principe absolument mauvais, produire le bien, ils imaginèrent deux principes : l'un souverainement bon, auteur du bien, l'autre souverainement mauvais, auteur du mal, toujours se contrariant, toujours en opposition entre eux, et partageant également l'empire de l'Univers, dans lequel le bien et le mal semblent se mêler à dose égale. Ils les comparèrent à la lumière et aux ténèbres, qui, opposés dans leur nature et dans leur marche, semblent alternativement exercer leur empire sur l'Univers. La lumière bienfaisante du soleil était une émanation du premier principe qui lui-même habitait au sein de la substance lumineuse; les ténèbres de la nuit et de l'hiver étaient, au contraire, l'ouvrage du second qui habitait dans les abîmes de l'obscurité éternelle, et était enchaîné au sein de la matière, tandis que l'autre brillait aux cieux et formait de sa pure substance le monde des intelligences. Cette doctrine des deux principes, des anges de lumière et des anges de ténèbres, de Dieu et du diable, se retrouve dans toutes les théologies, et doit sa naissance à deux des tableaux les plus

contrastans de la Nature, la lumière et les ténèbres, et à la difficulté qu'ont toujours trouvée les hommes de faire sortir d'une seule source le bien et le mal. La différence qui se trouve entre l'opinion des Chrétiens et celle des autres peuples, c'est que les docteurs de la religion de Christ ont subordonné le principe-ténèbres au principe-lumière, tandis que d'autres sectes, telles que celle des Manichéens, les ont, ainsi que les Perses, faits coéternels et d'une puissance égale (*a*). C'est une nuance de métaphysique qui n'empèche pas qu'on ne reconnaisse chez tous les peuples une doctrine commune, fondée sur le même principe, et qui sert elle-même de fondement à toutes les religions.

Pour prouver cette assertion, nous avons extrait un passage de Plutarque, dans lequel l'universalité, l'antiquité et la nature de ce dogme théologique sont parfaitement exposées. Il nous dit que cette opinion était consacrée par les traditions les plus anciennes du genre humain, par les mystères et les sacrifices dans la religion de tous les peuples grecs et barbares, et surtout chez ceux qui ont eu une plus grande réputation de sagesse. Ils ajoutent qu'ils donnent le titre de Dieu par excellence au premier, et au second celui de démon. C'est précisément les dénominations que les Juifs et les Chrétiens donnent aux deux principes opposés qui agissent dans la Genèse; car le Créateur ou le démiourgos qui produit la lumière, est ce qu'on appelle Dieu par excellence, et le serpent séducteur est le démon peint sous cet emblème mystérieux.

« Les Perses, continue Plutarque, nommèrent le

(*a*) Beausobre, t. 1, l. 2, c. 2, p. 177; et Poock, p. 147.

premier Oromaze, et le second Ahrimane. » C'est effectivement sous ces noms qu'ils figurent dans la cosmogonie des Perses que nous expliquons, et dont celle des Hébreux n'est qu'une copie. Les Égyptiens appelèrent le premier Osiris, et le second Typhon. Nous les avons vus aux prises sous ces noms dans la théologie égyptienne, en expliquant la vie d'Osiris et d'Isis et leurs aventures merveilleuses. Les Chaldéens avaient enfin conservé le dogme des deux principes, suivant le même Plutarque, dans leur système astrologique, ou en admettaient des astres bons et mauvais. Cette observation est importante à retenir, car nous verrons bientôt les astres ou les signes, et les constellations servir à marquer les époques du bien et du mal de la Nature dans la cosmogonie de la Perse et dans celles des Toscans et des Hébreux; en sorte que déjà nous trouvons dans ces mots de Plutarque, sur le système religieux des Chaldéens, une indication de la route qu'il nous faudra suivre.

Les Grecs, poursuit toujours Plutarque (*a*), eurent leur Jupiter et leur Pluton. C'est ce Jupiter que les Romains appellent très-grand et très-bon, et que nous avons vu représenté avec les attributs du bélier ou de l'agneau céleste, dans l'explication des formes du soleil, sous le nom d'Ammon. Pluton est celui que nous avons vu s'entortiller dans les replis du serpent d'automne, qui bientôt va nous servir à expliquer la Genèse, et qui était l'attribut caractéristique des géans qui attaquaient le Jupiter très-bon.

Nous avons prouvé, à la suite de ce passage de Plutarque, l'universalité qu'avait eue cette opinion, en fai-

---

(*a*) Plutarque, p. 370.

sant la revue de tous les peuples de l'ancien et du nouveau continent, où l'on en trouve encore des traces.

Mais nous nous sommes surtout attachés à examiner la nature de ce dogme, et son développement chez les nations savantes au milieu desquelles vivait la horde juive, et particulièrement chez les Égyptiens et chez les Perses, qui, plus qu'aucun autre peuple, avec les Chaldéens et les Assyriens, ont dû influer sur les opinions religieuses des écrivains juifs. Nous rappellerons surtout ici ce passage précieux de Diogène Laërce (*a*), qui, après nous avoir dit que le système des deux principes faisait le fond de la doctrine des mages, ajoute que les docteurs juifs étaient les successeurs de leur doctrine. Nous rappellerons aussi le passage d'Augustin (*b*), qui assure que les Assyriens, auxquels les Juifs furent souvent soumis, avaient fondé leur religion, comme les Perses, sur la théorie des deux principes.

Il n'est donc pas étonnant que nous cherchions dans la cosmogonie des Juifs, leurs sujets et leurs voisins, les mêmes dogmes que l'on professait en Assyrie, en Égypte et en Perse. Car, encore une fois, il n'y a point de cosmogonie révélée. Elles doivent donc toutes porter l'empreinte de la science humaine; et quand on trouve un ouvrage de science chez un peuple ignorant, c'est naturellement chez les nations savantes, avec lesquelles il a eu des rapports et un long commerce, qu'il en faut chercher l'origine.

Comme les Perses nous ont paru avoir surtout influé sur les opinions des Juifs et des Chrétiens, nous avons

---

(*a*) Diogen. Laert., Præm., p. 6. — (*b*) August. de Civ. Dei, l. 5, c. 2.

donné un certain développement à leur théorie sur les deux principes, laquelle entre comme élément principal dans la fable du serpent d'Ève et dans celle des combats du serpent ou du grand dragon contre l'agneau, dans l'Apocalypse. Le manichéisme, qui semble placé entre la religion des Perses et celle des Chrétiens, et en former comme le lien intermédiaire, et qui, dans le fait, n'est, comme le christianisme et le judaïsme, qu'une secte de la religion des anciens mages, nous paraît aussi mériter une attention particulière. C'est pourquoi nous lui donnerons ici une étendue que nous ne lui avons pas donnée ailleurs; et on y saisira plus aisément le passage de ces idées anciennes dans les sectes modernes, qui, depuis Auguste, passèrent dans l'Occident.

Manès avait composé un ouvrage intitulé *les Mystères*, où il s'agissait de la création du monde et des deux principes opposés de la Nature, qui effectivement sont mis en scène dans l'œuvre de la création, connu sous le nom de Genèse (*a*). Épiphane prétend qu'il commençait ainsi : Dieu et la matière, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal existaient. Ils étaient tellement opposés qu'ils n'avaient aucune communication ensemble. Ces trois idées effectivement sont les plus prononcées de toute la Genèse. On y voit un Créateur et une matière sur laquelle il agit; les ténèbres qui couvrent la matière chaotique et la lumière qui jaillit du sein du chaos. Le Créateur trouve que tout ce qu'il produit est bien; mais vient ensuite son ennemi, sous la forme du serpent, qui introduit le mal qui n'était pas encore connu. Ainsi, les trois tableaux opposés, Dieu, lumière et bien, démon, ténèbres et mal, se trou-

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 222.

vent dans le Traité des Mystères de Manès et dans la Genèse de Moïse.

On prétend que, dans cet ouvrage, Manès (*a*) blasphémait le Nouveau-Testament. Peut-être Manès rappelait-il à sa véritable origine cette cosmogonie, et la blasphémait-il, comme nous la blasphémons ici, en montrant qu'elle n'offre qu'une fiction sur les deux principes de la théologie des mages.

Il ne serait pas même étonnant qu'il y eût fait entrer quelques idées astrologiques, comme nous allons le faire dans notre explication; car Manès et ses disciples étaient instruits dans cette science (*b*), ainsi que les mages dont nous développons ici les dogmes théologiques qui font la base de la Genèse.

Scythien et Manès (*c*) avaient donné quelque vogue à ces dogmes antiques, dans les premiers siècles du christianisme. On prétend qu'ils les avaient empruntés de Pythagore. Dans la dispute de Cascar, où l'auteur cherche à prouver qu'il y a deux Dieux, dont l'un est la lumière et l'autre les ténèbres, on donne à entendre que cette théorie faisait partie de la théologie des Égyptiens, chez qui Pythagore avait été s'instruire (*d*). Nous avons effectivement déjà vu, dans le Traité d'Isis et dans la Vie d'Osiris, que la religion des Égyptiens n'avait pas d'autre base.

Mais Albufarage assure (*e*) que Manès n'avait fait que repolir l'ancienne doctrine des Persans, lesquels, comme Manès, reconnaissaient deux principes ennemis, et tous deux coéternels. Les Maguséens, suivant Sharisthan (*f*),

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 47. — (*b*) Epiph. adv. Hæres., c. 57. — (*c*) Beausobre, t. 1, p. 11. — (*d*) Ibid., — (*e*) Ibid., p. 41; et Abulf. Dyn., p. 82. — (*f*) Hyde, de Vet. pers. Rel., p. 295.

admettent deux conducteurs éternels, qui sont le bien et le mal, le vice et la vertu, l'utile et le pernicieux, dont l'un s'appelle la *lumière* et l'autre les *ténèbres* : l'un est Yezdan ou Dieu, et l'autre Ahrimane ou le diable. Toute leur religion roule sur cette distinction, et toute la science des mages a pour objet d'expliquer les causes du mélange des deux principes, et d'indiquer comment la lumière vient à bout de se dégager des ténèbres. Delà cette vénération singulière que les mages et les philosophes chaldéens avaient pour la lumière, et cette aversion infinie qu'ils manifestaient pour les ténèbres, suivant Beausobre (*a*).

Poock assure, d'après Abulfeda, que c'était une doctrine reçue dans toutes les sectes différentes du magisme, qu'il (*b*) existe dans la Nature deux principes, et que les docteurs n'étaient partagés entre eux que sur la question de savoir si ces deux principes sont coéternels. Les uns soutenaient qu'ils le sont en effet, et les autres prétendaient qu'il n'y a que la lumière qui soit éternelle.

Tel était vraisemblablement l'opinion d'Archélaüs (*c*) dans la dispute de Cascar contre Manès. En effet, il y veut prouver, contre le sentiment de celui-ci, que les ténèbres n'existent pas par elles-mêmes, et qu'elles sont l'effet d'un corps opaque et de la matière qui intercepte la lumière. Il suppose donc qu'avant la création du ciel, de la terre et de toutes les créatures corporelles, une lumière constante éclairait tout l'espace, parce qu'il n'y avait aucun corps qui l'empêchât de se répandre partout. Cependant la Genèse suppose

---

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 397. — (*b*) Ibid., t. 1, l. 11, c. 2, p. 167; Poock, p. 146. — (*c*) Act. Arch., p. 32.

l'existence des ténèbres qui couvraient la face de l'abîme avant celle de la lumière, qui fut un effet de l'action créatrice, à moins qu'on ne dise que la divinité fit jaillir de son sein un rayon de la lumière éternelle qu'elle habite, pour dissiper les ténèbres qui couvraient le chaos. Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il n'y a dans tout cela qu'une distinction métaphysique qui ne change en rien nos explications sur l'action des deux principes, lumière et ténèbres, qui se combattent ici-bas, et qui, toujours en opposition entre eux, produisent, l'un le bien, l'autre le mal, d'après les dogmes de Zoroastre rapportés par Prideaux dans son Histoire des Juifs (*a*).

Les docteurs chrétiens ont préféré le dogme qui fait le bon principe seul éternel, sans s'embarrasser d'expliquer comment un principe bon par essence a pu produire un principe source de tout le mal de la Nature. A cette nuance de métaphysique près, les docteurs des différentes sectes de cette religion ont admis les deux principes qui sont l'ame de toutes les théologies. Dieu, dit Lactance (*b*), voulant former ce monde qui devait être composé de choses tout-à-fait contraires, commença par créer deux sources de ces mêmes choses, lesquelles sont dans une opposition et dans une guerre continuelle. Ce sont deux esprits, l'un bon, l'autre méchant. Le premier est comme la main droite de Dieu, et l'autre comme sa gauche. Ces deux esprits sont le fils de Dieu et Satan. On se rappellera que le fils prit la forme de l'agneau, c'est-à-dire la forme symbolique du signe d'*aries*; et le second, celle du serpent ou du signe d'automne; que

---

(*a*) Prideaux, Hist. des Juifs, t. 1, l. 4, p. 388. — (*b*) Lactance, Instit., l. 2, c. 9.

l'un s'appelle Dieu de lumière, et l'autre prince des ténèbres. Ces observations trouveront leur place ci-après. On se rappellera aussi que, dans la fable de la passion du Dieu-lumière, que nous expliquerons bientôt, c'est à droite que l'auteur de cette légende place le bon larron, et que c'est à gauche qu'il place le mauvais. Si l'on veut connaître la source de cette fiction sur la droite et sur la gauche, on la trouvera dans le dogme pythagoricien sur les deux principes que nous avons vu rapportés par Plutarque dans le fameux passage qui contient la théorie ancienne de ces deux principes. On y lit (*a*) que les pythagoriciens donnent plusieurs noms à chacun de ces principes; qu'ils donnent au bon principe les noms d'unité, de fini, de repos, de droit, d'impair, de carré, d'égal, de droite et de lumineux; et au mauvais principe ceux de dyade, d'infini, d'agitation perpétuelle, de courbe, d'irrégulier en dimensions, d'inégal, de gauche et de ténébreux. Je rapporte ce dogme de la philosophie ancienne pour que l'on puisse reconnaître la source dans laquelle les docteurs chrétiens et les auteurs de leur légende ont puisé les traits de leur fiction sacrée, et qu'on soit bien convaincu que les fables des Chrétiens ne sont pas aussi étrangères, qu'on pourrait le croire, à la théologie qu'on appelle payenne.

Bardesane (*b*), philosophe syrien, chef d'une secte chrétienne, admettait aussi deux principes et deux racines de toutes choses, l'une bonne et l'autre mauvaise. Il appelait les propriétés et les opérations du bon principe, le bien, la lumière, le miséricordieux, la droite,

---

(*a*) De Iside, p. 370. — (*b*) Beausobre, t. 2, p. 133.

la paix, le juste; et celle du mauvais principe, le mal, les ténèbres, la gauche, le cruel, l'impie, l'injuste.

Cessez, dit Basilide (a), autre chef de secte [8], de vous amuser de la vaine et curieuse recherche des diverses opinions des hommes sur la cause et sur l'origine du bien et du mal. Examinons plutôt ce que les barbares ont pensé là-dessus; car quelques-uns de ces philosophes ont dit qu'il y a deux principes de toutes choses, et que c'est d'eux que procèdent les biens et les maux. Ils font ces principes éternels et sans commencement, et ils appellent l'un *la lumière,* et l'autre *les ténèbres.* Ces deux principes subsistaient à part; chacun d'eux menait la vie qu'il voulait et qui lui convenait. L'un et l'autre étaient contens de leur partage, parce que chacun aime ce qui lui est propre, et que rien ne peut se persuader qu'il soit le mal même.

Origène (b) place aussi dans le monde des puissances contraires, qui sont rangées, les unes sous l'empire du bon principe, et les autres sous celui du mauvais, et qui sont sans cesse occupées de se contrarier. Il appelle ces dernières les anges du diable. Ce sont les dews de la cosmogonie des Perses, qui se rangent sous les drapeaux d'Ahrimane, comme les bons génies combattent sous ceux d'Ormusd. Suivant le même Origène (c), le dragon dont le mauvais principe prit la forme était attaché à la matière et aux ténèbres qu'elle produit.

Je ne pousserai pas plus loin ces détails sur l'ancienneté et sur l'universalité du dogme des deux principes

---

(a) Beausobre, t. 1, l. 1, c. 3, p. 40; Frag. Basilide. Act. Disput., p. 101. — (b) Orig. Com. in Math., p. 454 — (c) Idem. Com. in Johan., p. 16.

dans toutes les théologies, et surtout en Orient, où la cosmogonie des Hébreux a été connue, et où les fictions sacrées des différentes sectes chrétiennes ont pris naissance. Ceux qui voudront acquérir une connaissance plus étendue du caractère de la théologie orientale et des cosmogonies de ces pays et de ces siècles-là, pourront lire le savant ouvrage de M. Hyde sur la religion des Perses (*a*) et l'excellent Traité de Beausobre sur le manichéisme, ainsi que les ouvrages d'Épiphane sur les diverses hérésies des premiers siècles du christianisme. Nous ajouterons seulement une observation importante pour la matière que nous traitons, c'est que ces idées théologiques n'étaient pas rendues dans le style ordinaire de la dissertation, mais qu'elles se produisaient sous la forme de romans souvent les plus bizarres et les plus monstrueux. Tout y prenait, comme dans les poëmes anciens que nous avons expliqués, un corps, du mouvement, de la vie, un langage et un caractère véritablement dramatique, comme dans la Genèse. Nous avons déjà indiqué cette clef dans le cinquième chapitre de notre second livre, et nous avons apporté pour preuve une longue suite de passages tirés des livres zends ou de la cosmogonie des Perses. On en trouvera aussi des exemples dans Beausobre (*b*), dans les Actes de la dispute de Cascar (*c*) et dans Épiphane (*d*). La Genèse est un roman cosmogonique de ce genre, dans lequel on représente les entreprises du chef des ténèbres contre le chef de la lumière, dont il vient gâter l'ouvrage, comme Ahrimane jaloux vient corrompre les productions d'Ormusd dans

---

(*a*) Hyde, de Vet. pers. Rel., c. 21, 22. — (*b*) Beausobre, t. 2, p. 298. — (*c*) Act. Arch, p. 10. — (*d*) Epiph. Adv. Hær., c. 66.

la cosmogonie des Perses. Ce sont ces fictions théologiques qui ont enfanté le fameux œuf de Zoroastre, dont nous avons donné ailleurs l'explication (*a*), et qui fait partie de la doctrine secrète des mages sur l'action des deux principes et sur leurs combats dans le monde (*b*). Nous renvoyons le lecteur à cet endroit de notre ouvrage, parce qu'il pourra comparer le dogme cosmogonique caché sous ce symbole, avec le système cosmogonique des Hébreux et des Toscans dont nous parlerons bientôt. Nous ajouterons seulement à ce que nous avons dit, que le premier tableau qui nous est présenté dans ce symbole religieux, c'est le contraste de la lumière et des ténèbres, tel qu'il existe dans le monde figuré par cet œuf, où ils partagent entre eux la durée du temps. Ce partage est tel que la somme de la lumière est toujours égale à celle des ténèbres ; en sorte que dans quelque climat que l'on additionne la durée des jours de toute l'année, elle fera toujours une somme égale à celle des nuits, c'est-à-dire, qu'on trouvera toujours six mois de lumière et six mois de ténèbres. Au pôle, ces six mois de jour ou de lumière s'écoulent sans interruption et comme en masse. Sous l'équateur, leur marche est divisée en intervalles égaux et alternatifs dont la somme est toujours réciproquement égale. Dans la sphère oblique, la distribution est inégale, mais les inégalités se compensent tellement, que pendant six mois la lumière ou le jour l'emporte sur les ténèbres ; et que pendant les six autres mois les ténèbres l'emportent sur le jour, jusqu'à ce que, la révolution finie, le principe lumière reprenne son empire. Voilà le phénomène que les mages ont voulu

(*a*) Ci-dessus, l. 2, c. 5. — (*b*) Plut. de Iside, p. 369.

désigner dans l'œuf représentatif du monde, dont les deux principes ténèbres et lumière partagent l'empire, et dans lequel ils marchent toujours opposés, de manière à se chasser, à se vaincre mutuellement, et à remporter successivement la victoire l'un sur l'autre. L'astronomie ayant divisé la sphère céleste ou l'œuf magique en douze stations ou préfectures que parcourt le soleil durant chaque révolution, il est clair qu'il y en a six pendant lesquelles le principe lumière ou le jour l'emporte par sa durée sur les nuits, et six autres, pendant lesquelles les nuits triomphent du jour, jusqu'à ce qu'enfin la lumière reprenne de nouveau son empire. Ces six préfectures comprennent les six signes de l'hémisphère supérieur que le soleil parcourt, depuis l'équinoxe de printemps jusqu'à l'équinoxe d'automne; les six autres sont les six signes de l'hémisphère inférieur, que le soleil parcourt depuis l'équinoxe d'automne et pendant tout l'hiver, jusqu'au moment où cet astre, après s'être éloigné de nous, repasse dans notre hémisphère, y rapporte la chaleur et la vie, et rend au jour son empire sur les nuits. Cette division n'a pas échappé aux astrologues, parce qu'elle est donnée par la Nature, et elle a dû frapper tous les peuples septentrionaux.

Manilius, dans son poëme, en fait une des divisions fondamentales de l'astrologie ancienne (*a*). Elle est aussi remarquée par Geminus (*b*), ainsi que par Pline (*c*). C'est elle qui est désignée ici par les six préfectures d'Ormusd et par les six d'Ahrimane, comme nous allons le voir dans un autre monument cosmogonique de la

---

(*a*) Manil., l. 2, v. 218. — (*b*) Gemin. Uranol. Petav., p. 15. — (*c*) Pline, Hist. Nat., l. 18, c. 25.

religion des Perses. Cette même division y est exprimée clairement par le nom des signes du zodiaque, qui répondent à la durée de l'empire du principe du bien et de la lumière, ou aux six préfectures du règne de Dieu, et par celui des signes où commence l'empire du mal. Elle est fixée aux mêmes constellations du zodiaque que Geminus, Manilius et Pline, ou plutôt la vérité astronomique, marquent comme limites de l'empire du jour sur les nuits et des nuits sur les jours, c'est-à-dire, d'un côté au bélier ou à l'agneau, et de l'autre à la balance [9].

Cette cosmogonie suppose que l'homme créé par la divinité fut d'abord heureux sous l'empire des six signes célestes qui répondent au printemps et à l'été, mais qu'au septième signe, ou dans le mois qui répond à l'équinoxe d'automne, le mal entra dans l'Univers. L'auteur de cette fiction appelle les six premiers signes les temps de Dieu, et les six autres les temps du diable ou d'Ahrimane; en sorte que la révolution totale des douze parties du temps se trouve partagée également entre les deux principes, savoir entre celui du bien et de la lumière, et entre celui du mal et des ténèbres.

Ces traditions sacrées sont imprimées avec le Boundesh ou avec la cosmogonie des Perses, et sont tirées de la troisième section de Modimel et Tawarik; voici ce qu'on y lit (*a*) :

« Le Dieu suprême créa d'abord l'homme et le taureau dans un lieu élevé, et ils restèrent pendant trois mille ans sans mal. Ces trois mille ans comprennent l'*agneau*, le *taureau* et les *gémeaux*. Ensuite ils restè-

---

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, part. 2, p. 352, c. 8; du Modimel el Tawrik, sect. 2.

rent encore sur la terre pendant trois mille ans, sans éprouver ni peine ni contradiction, et ces trois mille ans répondent au *cancer*, au *lion* et à l'*épi* (la vierge). Après cela, au septième mille répondant à la balance, le mal parut. Cet homme se nommait Caïomorh; il cultiva le terre [10], etc. Les astres commencèrent leur carrière au mois farvardin, qui est le Neurous (à l'équinoxe de printemps où il est fixé), et par la révolution du ciel; le jour fut distingué de la nuit. Telle est l'origine de l'homme. »

Dans un autre endroit de cette même cosmogonie, on dit que « toute la durée du monde, du commencement à la fin, a été fixée par le Dieu suprême à mille deux cents ans. Le monde resta sans mal, *dans sa partie supérieure*, pendant trois mille ans. Le monde fut encore sans aucun mal pendant trois autres mille ans, lorsque Dieu envoya des êtres en bas (le soleil alors redescend). Ensuite parut Ahrimane [11], qui fit naître les maux et les combats dans le septième mille (sous la balance), où fut produit le mélange des biens et des maux. »

C'était là, en effet, qu'était placé l'arbre du bien et du mal, et le point de la Nature où ils se touchaient sur les limites de l'un et de l'autre. Là l'homme, qui n'avait connu encore que le bien, commençait à sentir l'empire du mal. Voilà le fond de l'idée allégorique sur le mélange des biens et des maux, qui était fixé à cette époque du temps marquée dans le ciel par le signe ascendant. Ce signe était la balance sous laquelle se faisait le passage du soleil vers les régions australes, et celui de l'homme à un état beaucoup moins heureux.

Le Boundesh appelle ces espaces de temps, désignés allégoriquement par mille ans, les mille de Dieu et les mille du diable. « Le temps, dit l'auteur de cette cos-

mogonie, est de douze mille ans (*a*). Le peuple céleste fut trois mille ans à exister, et alors le peuple de l'ennemi n'alla point dans le monde. Caïomorh et le taureau furent encore trois mille ans dans le monde, ce qui fait six mille ans.

» Les mille de Dieu parurent dans l'*agneau*, le *taureau*, les *gémeaux*, le *cancer*, le *lion* et l'*épi;* ce qui fait six mille ans. Substituez avril, mai, juin, juillet, août, septembre, et vous avez le mot de l'énigme.

» Après les mille de Dieu, la *balance* vint [12]. Petiàré (Ahrimane) courut dans le monde.

» Après les mille de Dieu vint l'arc (le sagittaire); ce fut sous son règne qu'Afrasiab fit le mal, etc.

» Lorsqu'Ahrimane vint au monde, le taureau mourut à l'heure même. Le méchant tua le taureau. »

Il est évident que cette tradition sacrée donne absolument la division de l'œuf en douze préfectures, dont six appartiennent au bon principe et à la lumière, et les six autres au mauvais principe et aux ténèbres. Les constellations du zodiaque, qui sont expressément nommées dans ces cosmogonies, fixent notre incertitude sur le sens des douze préfectures, dans lesquelles l'œuf symbolique, image du monde, est sous-divisé. Il résulte de là que la même doctrine qui fait la base de l'œuf énigmatique, fait aussi celle de la période de douze mille ans, que le principe de la lumière et celui des ténèbres partagent entre eux. La tradition des mages sur l'œuf nous rappelle aussi aux divisions de la sphère et aux constellations. Car, en nommant l'étoile Sirius pour chef de ces préfectures, c'est nous dire que les autres chefs

(*a*) P. 420.

doivent être de même nature que lui, ou des astres, soit bons, soit mauvais.

Dans ces deux cosmogonies, l'introduction du mal est désignée par l'ascension de la balance ou du signe qui ramène les froids de l'automne. Dans la première, que nous avons rapportée plus haut, où il est question du jardin délicieux dans lequel l'homme fut placé, c'est le serpent qui ramène les hivers. Ces deux emblèmes, si différens en apparence, se réduisent au même symbole cosmique, puisque, si on voit dans le ciel la balance à l'équinoxe d'automne, on trouve aussi à côté d'elle un serpent, et que l'ascension de celui-ci accompagne toujours celle du signe auquel il est joint. Car le serpent, dit Théon dans ses commentaires sur Aratus (*a*), porte sa tête sur la balance à laquelle il semble tenir. Or, comme il n'y a point de serpent sur la terre qui ramène le froid, de même qu'il n'y a point de chien qui produise le chaud, il s'ensuit que nous devons chercher le serpent qui produit le froid aux cieux, où l'on trouve le chien qui cause les ardeurs de l'été, et faire du serpent un être du même monde que le chien qui amène les chaleurs caniculaires.

Ainsi, il n'y a point de doute que les signes célestes du zodiaque ayant été choisis pour déterminer la marche progressive de la lumière, du chaud et du froid, du bien et du mal de la Nature, et en fixer les limites, l'on n'ait également choisi les constellations hors du zodiaque, qui se lèvent et se couchent en même temps, pour fixer les mêmes époques, puisqu'elles servaient à marquer la succession des signes et les saisons dans les anciens calen-

(*a*) Theon, p. 117.

driers. Or, puisque ces astres étaientre gardés par les uns comme des causes, et par les autres comme des signes des effets produits dans la Nature sous leur aspect, nous croyons pouvoir conclure que, la révolution des astres étant périodique, celle des effets le sera aussi ; que, si le mal produit est l'hiver et le ravage qu'il porte dans la nature sublunaire, le mal ne sera pas sans remède, et que l'homme doit en attendre la réparation, comme elle lui fut effectivement promise au moment de son prétendu péché. En suivant toujours notre conséquence, si le mal est celui qui se reproduit tous les ans en automne, la réparation s'en opérera à l'équinoxe du printemps, ou à Pâques, fête qui est essentiellement liée chez les Chrétiens à cet équinoxe. Si le mal est le froid qui suit la retraite du soleil vers les régions australes, le bien sera la chaleur végétative que rapportera le soleil lorsqu'il repassera vers nos régions septentrionales. Le réparateur sera le soleil lui-même, cet astre père de la Nature, que Platon appelle le fils de l'Être-Suprême, qu'il a engendré semblable à lui, et qui se produit sous les formes d'Ammon ou de l'agneau équinoxial, auquel il est uni à ce moment, comme le principe des ténèbres avait pris la forme du serpent placé sur la balance à l'autre équinoxe, où les ténèbres commencent à reprendre leur empire dans le monde, et dans les replis duquel s'entortille Pluton, Dieu des ombres et des morts.

On voit déjà, par ce premier aperçu, la religion chrétienne, avec ses principaux caractères, naître comme une conséquence nécessaire de la théologie judaïque, et le réparateur allégorique prendre les formes sacrées dont il est revêtu, lorsqu'il combat et défait le serpent allégo-

rique qui s'oppose à l'établissement de l'empire de la lumière, sous les noms de Python, de chef des géans et de serpent d'Ève.

Revenons sur nos pas : appuyons sur tous les détails, et donnons à chaque explication en particulier toute la force de la démonstration la plus rigoureuse, en écartant jusqu'aux plus petits nuages que pourrait encore laisser le style allégorique.

D'abord la division millésimale, employée dans cette théologie, n'est qu'une fiction allégorique dont le but est de déguiser la division duodécimale de l'année et du zodiaque, en nous présentant la subdivision de chaque signe, non pas en degrés et en minutes, comme nous faisons, mais en millièmes de signes, sous la forme énigmatique d'années. Le nom de mille désigne simplement un intervalle de temps quelconque ; et les six mille déterminent les six temps, dans lesquels est distribuée l'action du principe du bien et de la lumière, temps que les uns appellent six jours, les autres six mois, d'autres six mille ans, six ghaambars, suivant le génie mystique des auteurs de ces cosmogonies. Mais la vérité est qu'on doit y voir six mois, et rien autre chose.

En effet, ces mille allégoriques, pris trois par trois, annoncent bien clairement la distribution des saisons qui marchent trois par trois, et qui, répétées quatre fois, composent l'année, distribuée en quatre parties, subdivisées en trois ; ce qui donne la division duodécimale qu'Ormusd et Ahrimane partagent également entre eux. C'est au commencement du troisième quart de la distribution en douze mille que le mal paraît ; c'est-à-dire, qu'après que le soleil a fourni la carrière des deux saisons, printemps et été, et parcouru les six signes supérieurs,

il commence la troisième saison et entre au septième signe. Là commence le mal, et la Nature voit flétrir les fleurs et les feuilles aux approches de l'hiver.

Enfin, pour se convaincre que par ces douze temps, appelés allégoriquement douze mille ans, on doit entendre les douze mois de la révolution solaire, il faut rapprocher de ces passages un autre passage de la même théologie (*a*), où la durée successive de la création périodique et de l'action du bon principe est exprimée simplement et sans figure. La création y est dépouillée de l'allégorie des nombres mille, et distribuée en six mois, comme nous le supposons, et comme on doit la prendre effectivement. « L'eau est produite au quatrième mois, au mois tyr, » c'est-à-dire, sous le signe du cancer, où l'astrologie plaçait l'eau dans la distribution qu'on faisait des élémens entre les signes du zodiaque. « Au sixième mois paraît la terre, » c'est-à-dire, sous le signe de la vierge où l'astrologie plaçait aussi la terre, dans cette même distribution des élémens par triangles du feu, de la terre, de l'air et de l'eau : ce qui prouve que l'astrologie entre pour beaucoup dans ces cosmogonies. Ainsi il en résulte cette conséquence que les douze mille représentent en général douze temps, qui dans la réalité sont les douze mois de la période solaire, mais que la langue mystique appelle douze mille ans ; et que les six mille temps, durant lesquels agit le bon principe, jusqu'au septième mille où commence son repos et le mal de la Nature, sont sans figure les six mois de la belle saison. Par la même raison, de même que nous entendrons six mois par les six mille ans de la cosmogonie des

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, p. 82 et suiv.

Perses, de même nous entendrons également six mois par les six jours de la création, ou de l'énergie bienfaisante du bon principe, dans celle des Hébreux. C'est la même idée rendue sous deux expressions allégoriques différentes, et qui se réduisent, en dernière analyse, aux six temps de l'action féconde du soleil.

Chardin confirme notre opinion (*a*), lorsqu'il dit « que les anciens idolâtres persans prenaient les mois de l'année sur les six jours de la semaine que Dieu employa à la création. » Voilà donc encore un trait de ressemblance entre la cosmogonie hébraïque et celle de Zoroastre. Cette dernière, en nous graduant l'action du bon principe, suivant les six temps dans lesquels elle se distribue, et en la déterminant par les signes qui président aux six mois durant lesquels elle se développe, nous donne le mot de l'énigme des six jours, pendant lesquels la divinité ou le bon principe, chez les Juifs et les Chrétiens, produit les biens que le mauvais principe doit corrompre au septième signe, après le repos du Dieu-soleil, le grand demiourgos de toutes les théologies, au moins pour le monde appelé visible, le seul monde qui soit réel.

M. Hyde lui-même reconnaît que les Perses, qui ont encore conservé la distribution de l'action créatrice en six temps, qu'ils appellent les six ghaambars, appelaient allégoriquement *jour*, ce qui, dans la réalité, était une collection de jours (*b*). C'est ce qu'ont fait également les Hébreux. Il ajoute que le mot ghaambar dont ils se servent pour exprimer les six époques de la création, si-

---

(*a*) Voyages en Perse, t. 7, p. 40. — (*b*) Hyde, de Vet. Rel. pers., p. 165.

gnifie *période* de temps. Il est vrai que la somme des jours de ces six périodes forme la période solaire de trois cent soixante-cinq jours, ou les douze mille ans allégoriques. C'est ce qui se trouve également répété dans le Boundesh (*a*), où Ormusd dit de lui-même « qu'il a fait les productions du monde en trois cent soixante-cinq jours, et que c'est pour cela que les six ghaambars sont renfermés dans l'année. » Et ailleurs (*b*) on lit la même chose sous l'expression millésime et duodécimale des signes et des mois, savoir : « que le temps a établi Ormusd, roi borné, pendant douze mille ans. » Dans cette nouvelle manière d'envisager les opérations de la Nature, on a fait abstraction de la division en temps de bien et de mal, pour considérer l'action du soleil sur l'Univers dans sa totalité, sans faire attention aux périodes de génération et de destruction qui la divisent dans chaque hémisphère, suivant qu'il s'approche ou s'éloigne de l'un ou de l'autre pôle. Encore a-t-on eu soin d'y conserver la division des six temps, qui a lieu dans chaque hémisphère.

Nous allons joindre ici une cosmogonie dans laquelle la durée de l'action du soleil est considérée et dans sa totalité et dans ses parties, ou avec la distinction en périodes de six temps affectés à l'action créatrice. On y retrouvera d'un côté la division millenaire et duodécimale de la cosmogonie des Perses, rapportée aux signes du zodiaque, et de l'autre les divisions de la Genèse, suivant l'ordre successif des différentes productions du Créateur, et avec les mêmes expressions, en sorte qu'elle formera, pour ainsi dire, un terme moyen et le lien intermédiaire des deux cosmogonies, et qu'elle nous ser-

(*a*) Boundesh, p. 460. — (*b*) Ibid., p. 345.

vira de terme de comparaison pour prouver invinciblement l'identité de l'une, celle des Perses, avec l'autre, ou avec celle des Hébreux.

Cette cosmogonie est rapportée par Suidas, à l'article *Thyrrenia*, et semble appartenir aux anciens Toscans. « Un auteur toscan très-instruit a écrit, dit Suidas, que le grand demiourgos, ou le Dieu architecte de l'Univers, a employé et consacré douze mille ans aux ouvrages qu'il a produits, et les a partagés en douze temps, distribués dans les douze maisons du soleil. (Ce sont les douze signes du zodiaque.)

» Au 1er mille [13], il a fait le ciel et la terre.

» Au 2e mille, il fit le firmament qu'il appela aussi ciel.

» Au 3e, il fit la mer et les eaux qui coulent dans la terre.

» Au 4e, il fit les deux grands flambeaux de la Nature.

» Au 5e, il fit l'ame des oiseaux, des reptiles, des quadrupèdes, les animaux qui vivent dans l'air, sur la terre et dans les eaux.

» Au 6e mille, *il fit l'homme.*

» Il semble, ajoute l'auteur, que les six premiers mille ans ayant précédé la formation de l'homme, l'espèce humaine doit subsister pendant les six autres mille ans, de manière que tout le temps de la consommation de l'ouvrage soit renfermé dans la période de douze mille ans. »

Voilà donc encore une cosmogonie qui, comme celle des Perses, établit la période de douze mille ans, laquelle comprend tous les effets produits et détruits durant la période ou la révolution du grand Dieu, ame visible de la Nature, de ce soleil dont les prêtres égyptiens (*a*), suivant

(*a*) Ci-dessus, l. 1, c. 2.

Chérémon, faisaient le demiourgos et l'architecte du grand édifice du monde. C'est lui qui engendre l'année divisée en douze temps, répartis dans les douze signes du zodiaque, laquelle comprend le commencement, le milieu et la fin de chaque organisation annuelle et périodique que subit la matière, et durant laquelle se consomme le grand ouvrage des générations sublunaires opérées à chacune de ses révolutions. En effet, comme le remarque très-bien Plutarque (*a*), « l'année contient en elle le commencement et la fin des effets produits par les saisons et des biens que la terre fait éclore de son sein. »

C'est là ce qu'ont voulu dire les Perses (*b*), en supposant que le temps sans fin ou l'éternité engendre de son sein une période bornée et limitée à douze mille ans. Pendant cette période, Ormusd est établi roi de l'Univers : mais d'autres fois elle se partage entre lui et Ahrimane, ou le chef du mal et des ténèbres. Elle est occupée par la guerre des deux principes et par les victoires qu'ils remportèrent alternativement l'un sur l'autre, et terminée enfin par le triomphe d'Ormusd, après quoi se fait le rétablissement général de la Nature. Il est bon d'observer ici que toutes les traditions cosmogoniques fixent à l'équinoxe de printemps la création et la régénération de la Nature. On en voit la raison, puisqu'il ne s'agit, dans toutes ces fictions, que de fixer l'époque de l'année où le soleil exerce son énergie féconde sur notre hémisphère. La cosmogonie des Perses la fait commencer au mois farvardin, à l'équinoxe où se célébrait

(*a*) Plutarch. Cur Oracula desierint., p. 416. — (*b*) Zend-Avesta, t. 2; Boundesh., p. 345; *Zend-Avesta*, t. 2, p. 592.

le neuroux (*a*), ou la nouvelle révolution. Virgile la fixe aussi là : « *Ver illud erat* (*b*). »

La Chronique d'Alexandrie (*c*), Abulfarage (*d*), le Syncelle, Cedrenus (*e*), Saint-Cyrille (*f*), tous s'accordent à fixer à l'équinoxe de printemps la première création, ou à Pâques. Ils attendent aussi à cette époque la seconde, ou le rétablissement de toutes choses au second avènement, fixé, dit Cedrenus, à la fête que l'on appelle le passage du Seigneur, d'où doit partir le nouveau siècle et le nouvel ordre de choses.

Le père Petau a remarqué que les rabbins ont coutume d'employer le mot *bara* (*g*), qui signifie proprement *renouveler*, quand ils parlent de la création.

Les Perses appellent le mois d'avril le mois du paradis (*h*). On trouve dans l'hymne des Manichéens une description du paradis (*i*). Ce ne sont que campagnes couvertes de fleurs et de plantes qui exhalent un parfum délicieux. C'est un printemps perpétuel, le zéphyr y souffle toujours.

C'était donc à l'équinoxe de printemps, au mois farvardin, au soleil de l'agneau, que commençait cette période fameuse dans les allégories sacrées, période dont le retour ramenait les mêmes effets, le même ordre de choses, voyait commencer, mûrir et finir les ouvrages du Dieu-soleil. Elle se divisait tantôt en douze parties, tantôt en quatre âges, dont l'altération successive exprimait celle même de la végétation et de l'harmonie, que

---

(*a*) Hyd. de Vet. pers. Relig., c. 19. — (*b*) Georg., l. 2, v. 338. — (*c*) Chronic. Alex., p. 4-3. — (*d*) Abulf. Dyn., p. 3. — (*e*) Cedren., p. 2. — (*f*) Cyrill. Cat. 14, p. 145. — (*g*) Beausobre, t. 2, p. 208. — (*h*) Hyde, c. 19, p. 241. — (*i*) August. Cont. Faust., l. 15, c. 5.

le ciel, ou le feu éther sacré et intelligent mettait dans le monde élémentaire, au moment où il descendait au sein de la matière et la fécondait. L'instant qui précédait cette époque équinoxiale du printemps, était celui où tout était censé finir par une destruction universelle appelée tantôt incendie, tantôt déluge, pour renaître aussitôt par l'action du feu céleste qui ranimait la Nature et qui lui donnait une nouvelle jeunesse à laquelle succédait l'âge mûr et la vieillesse. Après cela tout finissait et renaissait encore avec le temps périodique mesuré par chaque révolution du soleil, à partir du moment où ce Dieu créateur tirait la matière de l'inertie dans laquelle elle avait été plongée pendant l'hiver, et organisait cette espèce de chaos.

De-là sont nées ces opinions philosophiques sur les mondes détruits et recréés, dont parlent les philosophes de l'Inde et de la Grèce. Cette opinion ne peut être vraie que sous ce rapport-là. Elle revient à celle des stoïciens, qui regardaient le monde comme un Dieu qui de son sein tire successivement un nouvel ordre de choses et le replonge dans le chaos (*a*).

Tout ce qui avait été produit durant une révolution était censé lui appartenir et former un ordre de choses distingué de celui que l'année suivante devait rétablir. Les productions d'une nouvelle révolution devenaient, pour ainsi dire, un nouveau monde reconstruit sur les ruines du premier, et dont la durée était mesurée par la durée de la révolution de chaque soleil, divisée en douze parties, sous-divisée en millièmes, qui formaient une période de douze mille ans en style mystique, laquelle

(*a*) Diog Laër., l. 7, c. 1, p. 52.

finie, faisait place à une nouvelle, et, pour ainsi dire, à un nouveau monde. Ce renouvellement fut désigné sous le nom de rétablissement général (*a*), lequel s'effectuait à la même époque où s'était faite la création censée primitive, c'est-à-dire, à l'équinoxe de printemps, et il s'opérait anciennement par le taureau, et ensuite par l'agneau ou bélier réparateur.

De-là l'idée d'une régénération par le taureau chez les Perses : « Les hommes seront de nouveau tels qu'ils ont été d'abord, dit le Boundesh, et les morts ressusciteront par ce qui viendra du taureau (*b*). »

Chez les Chrétiens, c'est par l'agneau, comme on le voit dans l'Apocalypse et dans tous les autres livres sacrés des Chrétiens : ce qui fait voir que les allégories du christianisme sont de l'époque la plus récente et ne remontent pas au-delà du temps où *aries* était à l'équinoxe de printemps. Tout était consommé au retour du soleil à l'équinoxe, et finissait avec l'ancienne période ou avec l'ancien monde. C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression dont se sert l'auteur toscan, lorsqu'il dit que tout est consommé dans l'espace de douze mille ans que dure la période.

Ce sont les six ghaambars dont la somme fait trois cent soixante-cinq jours, et dans lesquels les sectateurs de Zoroastre, suivant l'auteur du livre Pharing Gihanghîri (*c*), distribuent l'action demiourgique du grand Dieu.

Ainsi la cosmogonie des Toscans, rapportée par Suidas, est composée dans les mêmes principes que celle des Perses, dont elle emprunte la division duodécimale et

---

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, p. 593. — (*b*) Boundesh, p. 412, 415. — (*c*) Hyde, p. 165.

l'expression millésime pour désigner l'année durant laquelle se consomme l'œuvre de la Nature.

Faisons voir maintenant ses rapports avec la Genèse.

Il nous suffit pour cela de rapporter les termes mêmes dans lesquels la cosmogonie hébraïque est conçue, pour voir que c'est absolument la même chose.

Ier jour. Au commencement, dit la Genèse, Dieu créa le ciel et la terre.

Au 2e jour, il fit le firmament qu'il appela ciel.

Au 3e, il rassembla les eaux et fit la mer.

Au 4e, il fit les corps de lumière qui sont dans le ciel et les deux grands flambeaux qui président, l'un au jour, l'autre à la nuit.

Au 5e, il fit les reptiles, les oiseaux, les poissons et tous les animaux qui ont la vie et le mouvement.

Au 6e jour, il fit l'homme.

On ne peut trouver deux cosmogonies plus semblables que celle des Hébreux et celle des Toscans, de manière qu'on peut dire qu'elles partent d'une source commune. Quelle est cette source? Elle nous est indiquée par le seul trait qui les différencie; par la distribution qui est faite de l'ouvrage de la création dans les six signes du zodiaque, *aries*, etc., et par l'allégorie millénaire qui ne se trouve point dans celle des Hébreux, mais qui se retrouve dans celle des Perses, avec laquelle la cosmogonie des Toscans a cette allégorie commune; de même que celle des Hébreux a l'allégorie du serpent commune avec celle des Perses, allégorie qu'on ne retrouve point dans l'auteur toscan. Celle qui réunit les traits allégoriques des deux cosmogonies, et qui donne la clef de l'une et de l'autre, en suppléant ce qui leur manque, nous paraît être la cosmogonie originale.

Il ne nous reste plus, après avoir fixé le sens de l'expression des six époques créatrices, soit en jours, soit en mille ans, que de déterminer, d'une manière plus précise que nous n'avons fait jusqu'ici, la nature du serpent symbolique dont nous avons indiqué le lieu dans le monde ou dans la sphère.

De ce que la cosmogonie des Perses nomme pour signe caractéristique et, pour ainsi dire, comme cause de l'introduction du mal, l'ascension du signe de la balance, auprès de laquelle et avec laquelle monte aussi le serpent, nous avons conclu, par une induction fort vraisemblable, que ce serpent fameux, qui ramène l'hiver, est de même nature que la balance et placé dans la même voûte. C'en est assez déjà pour l'homme qui joint à la sagacité la justesse d'esprit et qui juge des choses par analogie. Nous allons faire plus, et montrer que cette cosmogonie persane a entendu parler d'une constellation, et ensuite que c'est de cette même constellation qu'a voulu aussi parler celle des Hébreux, et que la traduction en est encore conservée.

Ce même serpent, dont le mauvais principe prend la forme pour porter le ravage dans l'Univers, reparaît plus d'une fois dans la théologie des Perses, et la manière dont on en parle ne permet pas de douter qu'il ne soit question d'une constellation. C'est dans le ciel qu'on le fait cheminer, c'est-à-dire sur la voûte même où il développe ses longs replis. Voici ce que dit le Boundesh : « Ahrimane ou le principe du mal et des ténèbres (*a*), » celui par qui vient le mal dans le monde, pénètre dans » le ciel sous la forme d'une couleuvre, accompagné des » dews qui ne cherchent qu'à détruire. » Les dews sont

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, p. 351.

les génies des ténèbres, qui, avec le serpent, ramènent les longues nuits sur notre hémisphère.

Dans un autre endroit du Zend-Avesta (*a*), où il est question de cet Ahrimane, chef des mauvais génies, on appelle la couleuvre malfaisante, en termes propres et formels, l'*astre-serpent*. « Lorsque les pâris (ce sont les » mauvais génies) désolaient ce monde, couraient par- » tout dans l'Univers; lorsque l'*astre-serpent* se faisait un » chemin entre le ciel et la terre, c'est-à-dire montait » sur l'horizon, etc. »

Le nom d'*astre-serpent* désigne incontestablement une constellation; et cette constellation est placée dans le ciel, près de la balance, et monte avec elle. C'est donc elle qu'on a voulu désigner pour signe du mal produit dans l'Univers, lorsque les anges des ténèbres, les mauvais génies, viennent répandre leur maligne influence; et quand on dit que ce serpent se fait un chemin entre le ciel et la terre, on désigne clairement un lever ou une ascension d'étoile sur l'horizon, l'astre semblant se glisser entre l'espace étroit où le ciel et la terre paraissent se confondre.

On y unit souvent le loup, constellation placée au midi de la balance, comme le serpent l'est au nord, et qui monte également avec eux. « Lorsqu'Ahrimane court » sur la terre (*b*); que celui qui prend la forme de la » *couleuvre* court sur la terre; que celui qui prend la » forme du loup court sur la terre, etc.; et que le vent » violent du nord porte l'affaiblissement. »

La cosmogonie des Scandinaves unit toujours le loup

(*a*) Zend-Avesta, p. 188. — (*b*) Ibid., t. 2, p. 158.

Feuris au fameux serpent son frère qui porte le ravage dans le monde.

Dans les fables grecques, Lycaon (*a*) est changé en loup, au moment où finit l'âge d'or, et où Thémis-Astrée, la vierge de nos constellations qui précède la balance, monte au ciel. A la suite de cette fable vient celle du fameux serpent, dont triomphe le soleil oú Apollon; et ce serpent est celui qui est placé au pôle, et qui garde les pommes des Hespérides.

Non-seulement le loup et le serpent d'Ophiucus ont été mis en action dans cette cosmogonie, mais encore le dragon du pôle, appelé dragon gardien des pommes des Hespérides, qui monte avec celui d'Ophiucus et avec la balance, mais plus au nord. Si nous nous sommes attachés à celui du serpentaire, c'est qu'il paraît par les traditions conservées encore aujourd'hui chez les Perses, et que nous allons rapporter, que c'est celui-là qui est désigné dans la Genèse. En effet, voici ce que rapporte Chardin à l'article de la sphère des Perses (*b*) : « Les » Perses, dit cet auteur, ont à peu près les mêmes cons- » tellations que nous, excepté que les constellations bo- » réales, le bootès et le serpentaire, s'appellent Ava [14], » la grande et la petite, qui est Ève, mère du genre hu- » main. » Il est bon d'observer que ce serpentaire est le fameux Esculape, comme nous l'avons fait voir, le Dieu dont les enfans avaient des temples au bourg d'Ève en Argolide (*c*).

Il paraît donc que les Perses savent encore aujourd'hui que, dans la constellation du serpentaire, ou de l'asté-

---

(*a*) Ovid. Mét., l. 1, fabl. 6 et 9. — (*b*) T. 5, p. 86. — (*c*) Pausan. Corinth., p. 80.

risme sur lequel on a dessiné un serpent, était la fameuse femme qui, avec le serpent, introduisit le mal dans le monde, et qu'accompagnait la grande couleuvre, mère de l'hiver, qui effectivement commençait au lever de la tête de son serpent, avec la balance, ou au septième mille de la période duodécimale. Ceci est une démonstration pour un homme de bon sens; car il n'est point de hasard qui, quelqu'heureux que veuille l'imaginer celui qui ne cherche qu'à s'aveugler, puisse jamais produire un accord aussi parfait, soit des cosmogonies entre elles, soit des cosmogonies avec l'ordre des phénomènes de la Nature.

Une tradition rabbinique confirme encore les rapports du serpent d'Ève avec le serpent céleste, qui se lève avec la balance et avec toute cette partie du ciel qui monte au moment où les ténèbres de l'automne vont reprendre leur empire sur la lumière. Avec le serpent, et tout à côté, plus au nord, est la constellation de l'Hercule Ingéniculus, où la sphère des Arabes peignait un chameau (*a*); là monte un chameau avec son harnois, dit cette sphère. Il résultait de cette union un symbole composé des attributs du serpent et du chameau, ou un monstre camélo-morphique. Tel est précisément celui qui séduisit Ève, suivant cette tradition rabbinique rapportée dans la fable du grand Samaël [15] : « On raconte, » dit Maimonide (*b*), que le serpent qui trompa Ève avait » la forme d'un chameau, sur lequel était monté Samaël, » nom que l'on donne au chef des génies des ténèbres » ou au diable.... On dit que Dieu, voyant arriver Sa- » maël pour tromper Ève, monté sur son serpent ca-

(*a*) Cœlum Astronomico, p. 156. — (*b*) More Nevoch., l. 2, c. 31.

» mélo-morphique, ne put s'empêcher de rire du cavalier » et de sa monture [16]. »

L'union du chameau et du serpent des constellations qui, par leur lever, annoncent l'introduction du mal physique et le retour de l'hiver, nous donne le nœud de cette tradition énigmatique, qui, sans cela, serait une absurdité, mais qui, étudiée dans le ciel, s'entend et se lie avec le reste de notre théorie sur le serpent de la cosmogonie des Perses et des Hébreux, et devient une nouvelle preuve de notre détermination sur le lieu qu'occupe le serpent cosmogonique.

La position de ce serpent dans les cieux, relativement à la balance, ou à la femme qui, dans les anciennes sphères, portait cette balance, s'accorde assez avec celle que lui donne la Genèse [17]; car elle suppose que le serpent est à ses pieds, cherchant à les mordre [18]. Au moins est-il certain qu'il se lève avec l'extrémité du signe de la balance où cette femme appuyait ses pieds, comme nous l'avons vu dans le passage de Théon, et comme on le voit sur une sphère.

La sphère persique rapportée par Scaliger (*a*) met parmi les figures qui montent sur la balance la tête du dragon, et ensuite le milieu du dragon. Une autre sphère, la barbarique, le nomme aussi.

C'est par ce même serpent des constellations, qui se lève à l'équinoxe d'automne le matin, et le soir à celui de printemps, que l'on expliquera dans l'Apocalypse (*b*) les combats du fameux serpent infernal. Cet ancien serpent, qu'on appelle le diable, séduit tout le monde, et poursuit la femme ailée, laquelle porte le petit enfant qui

---

(*a*) Scalig. Not. ad Manil., p. 342. — (*b*) Apocalyp., c. 12, v. 9, 14.

doit régner sur l'Univers. Ce serpent, vaincu par la vertu de l'agneau (*a*), et que l'on enchaîne, qui, libre ensuite, fait quelques efforts, enfin est précipité par la foudre dans le Tartare. Il fait place à la ville sainte reconstruite sur les ruines de l'ancien monde, ou qui va avoir pour chef l'agneau, vainqueur du dragon, ou de cet ancien serpent appelé Satan et le diable (*b*).

Ce monument de l'initiation ancienne aux mystères du soleil vainqueur, sous la forme d'agneau, va être expliqué à la fin de cet ouvrage dans un traité qui aura pour titre : *Explication de l'Apocalypse ou d'un ouvrage phrygien, sur l'initiation aux mystères de la lumière sous le signe de l'agneau.* En attendant, nous croyons devoir dire ici que la théorie, qui fait la base de cet ouvrage apocalyptique, est celle des deux principes, sur laquelle porte aussi la Genèse, et qu'elle emprunte, à chaque instant, les formes monstrueuses des emblèmes astronomiques. Les signes, que nous avons dit dans la Genèse avoir fourni les formes d'Ormusd et d'Ahrimane, servent dans l'explication des allégories les plus compliquées ; en sorte que nous ne changeons point nos caractères astronomiques, une fois bien déterminés. Toutes les fables cosmiques, telles que celles du combat de Jupiter contre les géans à pieds de serpent, le triomphe d'Orus et d'Osiris sur Typhon ; d'Apollon sur le monstre Python, etc., s'expliquent par ce même serpent, soit par le dragon du pôle, soit par celui d'Ophiucus ; et la même clef qui ouvre les sanctuaires des Juifs et des Chrétiens, ouvre aussi ceux des Païens. Nous ne changeons point une forme symbolique employée dans une

(*a*) Apocalypse, v. 11. — (*b*) Ibid., c. 21.

première fable, et l'unité du principe de solution prouve incontestablement sa vérité.

Après avoir déterminé de la manière la plus rigoureuse la nature du serpent séducteur et auteur du mal dans les deux cosmogonies, persane et hébraïque, il nous reste à déterminer la nature de l'arbre de vie, et celle de l'arbre fatal qui contient la science du bien et du mal. Ceci est une allégorie fort ingénieuse sur le temps, considéré comme principe de l'existence de tous les êtres, et désigné énigmatiquement par un arbre, appelé arbre de vie. Quand on le considère dans le monde de lumière, dans le jardin céleste, dont l'agneau ouvre la porte, on l'appelle simplement arbre de vie, et c'est alors le temps éternellement heureux. Tel il est représenté dans la Nouvelle-Jérusalem, dont la première porte est celle de l'agneau. Du trône de l'agneau coule un grand fleuve, c'est le zodiaque [19], dans lequel circule le temps. Sur ses bords est planté l'arbre de vie qui porte douze fruits, et donne son fruit chaque mois; les feuilles de cet arbre sont pour guérir les nations. Alors, il n'y a plus de malédiction, mais le trône de Dieu et de l'agneau y sera. Tel deviendra l'état de la Nature et de l'homme, lorsque l'agneau réparateur aura renouvelé la face du monde, et que l'ame de l'initié, élevée par les rayons du soleil de printemps, sera parvenue jusqu'au séjour d'Ormusd, ou dans le sanctuaire du Dieu aux sept rayons, dont parle l'empereur Julien.

Il n'en est pas de même sur la terre. L'arbre de vie, celui qui n'est point planté dans le ciel, près de la porte de l'agneau, mais qui est ici-bas dans le lieu où l'homme éprouve le mélange du bien et du mal, ou l'ar-

bre symbolique du temps, porte des fruits qui donnent la connaissance du bien et du mal, en partageant sa durée, comme nous l'avons vu partagée dans le fameux œuf de Zoroastre, divisé en douze préfectures, dont six appartiennent à Ormusd, principe de bien et de lumière, et six autres à Ahrimane, principe du mal et des ténèbres. C'est encore ici la même idée que nous avons vue exprimée plus haut par la période duodécimale et millénaire, dont six mille sont appelés mille de Dieu, et les six autres mille d'Ahrimane ou du diable. C'est aussi la même idée qu'Homère a rendue par les deux tonneaux de Jupiter, dont l'un verse le bien, et l'autre le mal. Au lieu des tonneaux, l'auteur de la Genèse a pris l'idée symbolique d'un arbre, dont le fruit fait connaître à l'homme le bien et le mal. Ce sont deux arbres dans le monument de Mithra que nous expliquerons bientôt. L'arbre qui commence à végéter est placé près du signe du printemps, et on y a attaché le flambeau allumé. L'arbre qui porte les fruits de l'automne est au contraire près du scorpion qui ramène le mal physique, et qui détruit l'action féconde du taureau. La lettre que Manès écrit à Marcel (*a*) contient cet article de sa croyance, qu'il y a deux principes que J.-C. a désignés par le bon et le mauvais arbre. La fiction de l'arbre de la science du bien et du mal est du même genre, et sert à rendre la même opinion cosmogonique. L'arbre s'appelle simplement arbre de vie, près du trône du Dieu-lumière; mais il s'appelle arbre qui produit le mal, près du siége d'Ahrimane. Comme celui de l'Apocalypse, il est aussi chargé de douze fruits, nombre égal

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 220.

aux douze préfectures, aux douze mille ans, aux douze signes, aux douze mois de la révolution annuelle, pendant laquelle l'homme subit successivement les alternatives de bien et de mal, de ténèbres et de lumière, de froid et de chaud, qui partagent également entre eux l'empire du séjour où la Divinité l'a placé sur la terre. On observera que ce nombre douze n'est point arbitraire, et qu'il est donné par la division du ciel et du temps. Aussi a-t-il été précieusement conservé dans toutes les cosmogonies, et en particulier dans l'Apocalypse. La Genèse que nous avons, semble, il est vrai, n'en point faire mention (a); mais saint Épiphane nous a conservé un passage d'un livre intitulé l'*Évangile d'Eve* [20], où l'on donne à cet arbre douze fruits par chaque année, expression mystique et sacrée que les gnostiques avaient conservée.

Quant à l'arbre de vie proprement dit, celui qui avait le pouvoir de rendre éternellement heureux, nous avons vu que l'Apocalypse le place près du trône de l'agneau, c'est-à-dire près du signe équinoxial sous lequel le soleil devait réparer la Nature et rétablir le monde de lumière. C'était là qu'était la véritable porte [21] du lieu de délices, celle à laquelle l'homme devait retourner pour recouvrer sa première félicité dont le serpent et les fruits de l'automne l'avaient fait décheoir. C'est à cette porte que Dieu place un génie ailé, armé d'une épée (la Genèse l'appelle Cherub) : il y est en sentinelle pour en défendre l'entrée jusqu'à ce que le réparateur y ait fait rentrer l'homme. Ce génie ailé, armé du glaive, est encore, dans la sphère, dans la même at-

---

(a) Epiph. Advers. Hær., c. 26.

titude, presque avec le même nom, près de la porte équinoxiale de l'agneau, qu'il ouvre à son lever, au commencement de l'empire du bien et de la lumière, comme le serpent séducteur se trouve dans la même sphère au point opposé, à la porte d'automne, au commencement de l'empire du mal périodique de la Nature et de celui des ténèbres.

Ce génie est Persée, fameux dans les allégories des Perses, lequel est représenté ailé, tenant un grand glaive, et appelé lui-même *Chelub* (*a*), nom fort approchant du Cherub de la Genèse. Ce nom *Chelub*, suivant les *Arabes*, signifie chien et gardien (*b*). La sphère persique en fait mention parmi les signes qui se lèvent avec les pleïades, vers les extrémités du bélier et le commencement du taureau. Il est désigné par ces mots (*c*) : « Ici est un brave armé d'une épée. »

On remarque que ce n'est qu'après que l'homme a touché à l'arbre du bien et du mal, que Dieu prend des mesures pour l'empêcher de toucher à l'arbre de la réparation, ou à l'arbre de vie, dans la crainte qu'il ne vive éternellement. Comme il était heureux auparavant, et destiné à vivre toujours, on ne lui en avait point fait la défense. C'est le réparateur agneau qui lui en fera goûter les fruits, lorsque l'homme sera rendu à l'empire de la lumière et affranchi de celui des ténèbres. Il semble même que l'auteur de cet ouvrage a voulu réunir deux allégories, l'une physique, qui est la première et la principale, et l'autre morale, et comparer l'état de l'homme ici-bas soumis à l'empire du bien et du mal

(*a*) Cæsius, p. 120. — (*b*) Tab. Alphons. — (*c*) Scal. Not. ad Manil., p. 337.

avec celui de l'homme réuni après la mort au principe-lumière, dont son ame est émanée, et où il doit rentrer par la porte de l'agneau ou d'Ormusd. Ceci s'accorde parfaitement avec la théorie des mystères de Mithra, que nous avons expliquée, et avec celle de l'Apocalypse, dont nous parlerons bientôt. La terre peut être ici comparée à l'état de l'homme durant les six mois de ténèbres pendant lesquels il est déchu des biens que procure le Dieu-lumière; le ciel, au contraire, à l'état de l'homme dans les six mois où le soleil éclaire et échauffe notre hémisphère, et verse tous les biens sur la Nature. Ce contraste de son état dans les deux divisions de l'année en six mois de jour et de bien, et six mois de ténèbres et de mal, lui retrace celui qui se trouve entre son état passé, au sein de la lumière dont son ame est descendue pour animer un corps, et celui où il est réduit dans cette région de ténèbres où le mal altère son bonheur. Aussi, dans les mystères anciens de la religion de Zoroastre, on retraçait à l'initié la manière dont les ames se dégradaient en descendant de l'empirée dans la matière ténébreuse, et dont ensuite elles se régénéraient en retournant à leur principe. Les signes astronomiques, les portes des planètes, celle de la descente et de l'ascension des ames y étaient retracées, suivant Porphyre et Celse, comme on le voit dans Origène, et comme nous l'avons exposé dans notre Traité des Mystères.

Comme la théorie métaphysique est nécessairement postérieure à la théorie physique, elle a été calquée sur elle, et les idées, ainsi que les cérémonies relatives aux voyages de l'ame, dégradée par les ténèbres et régénérée par la lumière, se trouvaient essentiellement liées aux points équinoxiaux, et figurées par les emblèmes qui y

sont tracés. Ce sont là ces allégories métaphysiques dont parle Philon (*a*) dans son ouvrage *sur les allégories* de l'Écriture, que nous avons développées, auxquelles nous revenons, et dans lesquelles il cite un dogme d'Héraclite sur la vie et sur la mort de l'ame, dogme qu'il prétend que celui-ci avait emprunté de Moïse. Les principes de ce philosophe sont les mêmes que ceux que Cicéron et Macrobe ont développés dans le Songe de Scipion, sur la vie et sur la mort de l'ame (*b*). Mais revenons à l'allégorie physique, dont cette digression nous avait écartés.

Nous venons de voir parmi les figures astronomiques placées dans le ciel, près du point équinoxial de printemps, l'image du *Chelub* armé de l'épée flamboyante qui défend l'entrée de la partie du monde affectée au bien et à la lumière, comme nous trouvons à celui d'automne le génie malfaisant qui dégrade la Nature ; ce Chelub, le même que Persée placé sur l'agneau, auprès de lui, et sur les derniers degrés de l'agneau et du taureau, la belle constellation du cocher qui porte la chèvre qui éleva Jupiter, et les deux boucs ou chevreaux qui fournirent les attributs de Pan. C'est de cette chèvre, dit-on, que le Dieu-lumière, Jupiter, prit le titre d'Ægiochus [22]. Elle fixa long-temps, comme Persée, et quelques siècles avant lui, l'équinoxe de printemps, lorsqu'il répondait au commencement du taureau, tandis que le serpent et le scorpion fixaient celui d'automne. Cet homme, accompagné de la chèvre, se trouve représenté avec la femme et son serpent, tous deux au pied de l'arbre fameux, dans une pierre gravée tirée d'une église de France dans laquelle on la gardait religieusement depuis

(*a*) Phil. leg. Alleg., p. 46. — (*b*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 10.

plus de six cents ans. On lit autour de l'exergue, en caractères hébraïques, ces mots : « L'homme voulut goûter du fruit défendu, et la femme lui en donna. »

Ce monument a été regardé comme le tableau historique de l'aventure d'Adam et d'Ève. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y ressemble fort, et qu'il a les caractères astronomiques qui fixaient les deux divisions équinoxiales indiquées d'un côté par la chèvre, et de l'autre par le serpent, placés des deux côtés de l'arbre du temps.

On voit au pied de l'arbre quatre figures d'animaux : l'une est celle du bœuf, l'autre celle du lion, qui, à l'époque où la chèvre annonçait le printemps, occupaient, l'un l'équinoxe de printemps, l'autre le solstice d'été. Les deux autres animaux ressemblent au cheval et à l'ourse; en sorte qu'il n'y a pas un seul des animaux gravés qui ne soit dans les constellations; ce qui me fait croire que cette pierre a tous les caractères d'un monument astrologique. Or, comme on y indique dans la légende qu'il y est question de l'aventure d'Adam et d'Ève, il s'ensuit encore que les formes astronomiques entrent dans la représentation de cette allégorie, qui, effectivement, ne peut s'expliquer sans porter ses regards sur le ciel où se trouve le serpent séducteur, l'astre-serpent qui amène les hivers. Cette pierre est gravée dans le premier volume des Mémoires de l'académie des belles-lettres, et dans Montfaucon (*a*). C'est aux antiquaires à examiner l'authenticité de ce monument qui s'accorde assez avec notre théorie, mais qui n'en est ici qu'une preuve très-accessoire.

C'est de cette même chèvre et de ses boucs, que le

(*a*) Montf. Supplém., t. 1, pl. 20, fig. 3.

Dieu-lumière, au printemps, prit souvent les attributs sous le nom d'Ægiochus, comme il prit ceux de l'agneau sous celui d'Ammon, et les cornes du taureau sous celui de Bacchus, au moment où l'action créatrice du grand demiourgos ou du soleil se renouvelait tous les ans, et où la terre semblait, au moins à sa surface, éprouver une nouvelle création. C'est donc par elle que l'on pourra expliquer l'expression singulière dont se servait la Genèse des Samaritains pour désigner le Dieu créateur. On y lisait ces mots : « Au commencement le bouc créa le ciel et la terre [23]. » Ce bouc créateur ne sera plus que le Jupiter Ægiochus des Grecs, le Pan des Arcadiens, ou le grand demiourgos, soit invisible, soit visible, tel que le soleil peint avec les attributs de la constellation qui annonçait le renouvellement de toutes choses. Il n'aura rien de plus extraordinaire que le taureau créateur qui brise l'œuf d'où est éclos le monde dans la théologie des Japonais. Il paraît que les Samaritains avaient emprunté ces expressions des Assyriens et des Perses qui furent transplantés dans leur pays, et qui, livrés absolument au sabisme et à l'astrologie, en avaient employé tous les caractères dans leurs ouvrages religieux. Au reste, comme le bouc est un animal du même monde que le serpent, qu'il est peint dans la même sphère et placé à l'équinoxe de printemps, comme le serpent l'est à celui d'automne, il n'est pas plus étonnant de voir l'Être-lumière créateur désigné par le symbole du bouc, qui annonce le retour de la chaleur, de la lumière, de la végétation et de tout le bien de la Nature, qu'il ne l'est de voir l'être destructeur des ouvrages du bon principe désigné par le serpent qui ramène le froid et les ténèbres, qui arrête la végétation et qui dévaste.

le jardin délicieux que le Dieu-soleil avait embelli. C'est absolument le même génie, et le bouc de la Genèse des Samaritains vaut bien le serpent de celle des Juifs. Sans la clef astronomique, ces deux idées sont absurdes et extravagantes ; avec cette clef elles s'expliquent naturellement, et tiennent l'une à l'autre.

Partout le ciel nous donne l'intelligence des symboles qui n'ont aucun sens sur la terre. Non-seulement le besoin nous reporte là nécessairement pour comprendre ces cosmogonies, mais les traditions sacrées semblent nous indiquer qu'il faut étudier cette sphère brillante dans laquelle les anciens plaçaient les Dieux naturels, au nombre desquels la Chronique d'Alexandrie et les Sabéens, adorateurs des astres, paraissent avoir reconnu Adam, Ève et leur serpent, etc.

Les Sabéens, dont la religion a été celle d'Abraham, chef des Hébreux, regardaient le ciel et les astres comme des Dieux, et faisaient d'Adam le génie ou l'intelligence de la lune. La Chronique d'Alexandrie nous dit qu'Adam, Ève, son serpent, Caïn, Seth, etc., étaient des génies, des Dieux [24], ou ce que les anciens appelaient *des anges* (*a*), lesquels furent ensuite appelés, par d'autres peuples, des Dieux. Ces noms chez les Phéniciens, chez les anciens Grecs, et chez tous les peuples livrés au sabisme, désignaient les astres appelés Dieux, dit Platon, à cause de leur mouvement éternel.

Récapitulons. Donc il naît du temps sans bornes ou de l'éternité une période bornée, qui sans cesse se renouvelle, et qui est limitée à douze portions de temps, dont six appartiennent à la lumière, six aux ténèbres,

(*a*) Chronic. Alex., p. 50.

six à l'action créatrice, six à l'action destructrice, six au bien, six au mal de la Nature. Cette période désignée, tantôt par un œuf mi-parti blanc, mi-parti noir, sous-divisé en douze préfectures; tantôt par un arbre qui a douze fruits, qui enseignent le bien et le mal; tantôt par douze mille ans, dont six mille à Dieu, six mille à son ennemi, c'est l'année durant laquelle l'homme éprouve l'empire de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal physique, suivant que le soleil s'approche ou s'éloigne de notre hémisphère, organise la Nature ou l'abandonne à son principe d'inertie.

La terre, fécondée par l'action du feu éther, immortel et intelligent, et par celle du soleil du printemps, sous le signe du taureau anciennement, et ensuite sous celui de l'agneau, qui, par sa chaleur, fait éclore et mûrir les moissons et les fruits, perd, au moment de la retraite du soleil, sa fécondité et sa parure. D'un lieu de délices qu'elle était pour l'homme qui, pendant tout cet intervalle, était le favori des cieux, elle devient un séjour de tristesse et d'horreur, désolée par les froids de l'hiver et couverte de frimats. Ce passage du bien au mal de la Nature était annoncé tous les ans à l'homme par l'ascension de la balance ou de la femme porte-balance, et par celle du serpent dont la maligne influence semblait corrompre et gâter tous les biens dont l'homme avait joui durant les six mois qui avaient précédé ce moment. L'homme, qui jusque-là n'avait pas senti la nécessité de se couvrir, eut besoin de se faire des vêtemens de la dépouille des animaux, depuis qu'il eut touché à la limite fatale qui sépare en automne l'empire du bien de celui du mal, et le règne de la lumière de celui des ténèbres.

Voilà à quoi se réduit toute cette allégorie dans la-

quelle le serpent est mis en jeu comme ennemi du bonheur de l'homme dont il cause le malheur par ses conseils perfides. C'est sur ce phénomène annuel, qui se renouvelle tous les ans dans nos climats septentrionaux, qu'est établie la fable cosmique du mal introduit dans le monde par le serpent.

La nature de cette histoire merveilleuse étant bien déterminée, il nous reste à faire l'examen de l'histoire de la réparation, qui ne l'est pas moins, et qui s'explique par les mêmes principes. Mais avant d'y passer, nous allons donner ici l'explication d'un planisphère qui servira à l'intelligence de ce premier chapitre.

Projection des symboles astronomiques qui servent de base à la fable du paradis terrestre et du serpent d'Eve.

Pour rendre plus sensible au lecteur la théorie que nous venons de développer, et qui fait la base de la cosmogonie des Hébreux, nous avons fait graver un planisphère qui contient les positions astronomiques du ciel, sur lesquelles cette fable a été brodée.

Nous avons d'abord divisé notre planisphère en deux parties ou deux domaines de six préfectures chacun, qui contiennent les empires opposés d'Ormusd et d'Ahrimane, tels que le Zend-Avesta nous les donne. L'agneau est aux portes de l'empire du bien et de la lumière, et la balance à celles du mal et des ténèbres; l'un est le premier des signes supérieurs, et l'autre le premier des signes inférieurs. Les six signes supérieurs comprennent les six mille de Dieu, et les six signes inférieurs les six mille du diable. Le bonheur de l'homme dure sous les six

premiers signes, et son malheur commence au septième, et dure sous les six signes affectés à Ahrimane ou au chef des ténèbres.

Sous les six signes du règne du bien et de la lumière, qui sont *agneau*, *taureau*, *gémeaux*, *cancer*, *lion* et *vierge* ou *épi*, nous avons marqué les états variés de l'air et de la terre, qui sont le résultat de l'action du bon principe. Ainsi, on lit sous l'agneau ou sous le premier mille ces mots : printemps, zéphyr, verdure ; sous le taureau, sève et fleur ; sous les gémeaux, chaleurs et longs jours ; sous le cancer, été, beaux temps ; sous le lion, épis et moissons ; et sous la vierge, vendanges.

En passant à la balance, on trouve les fruits ; là commence le règne du mal aussitôt que l'homme vient à cueillir les pommes. La Nature quitte sa parure ; aussi nous avons écrit ces mots : Dépouillement de la Nature. Sous le scorpion on lit froid ; sous le sagittaire, neiges ; sous le capricorne, glaces et brouillards, siége des ténèbres et des longues nuits ; sous le verseau, pluies et frimats ; sous les poissons, vents impétueux.

Nous avons ainsi distribué les phénomènes météorologiques et les situations variées de la Nature sublunaire dans le cercle annuel divisé en douze temps, de manière à ce que les signes célestes et leurs effets, au moins dans l'opinion des anciens qui croyaient à leur action sur la terre, offrissent à l'œil du lecteur une correspondance telle qu'elle se manifeste en général tous les ans.

La série des six mille temps ou ans, durant lesquels l'homme vit heureux, forme un contraste bien frappant entre les six autres mille, où il vit soumis à l'empire d'Ahrimane, jusqu'à ce qu'il rentre dans le règne d'Ormusd ou dans le paradis. Il y rentre par la porte de

l'agneau ou *d'aries*, du trône duquel coule le fleuve d'Orion ou le Gyon, un des fleuves du paradis terrestre, comme l'Apocalypse nous le présente. Sur cette porte est placé le fameux Chelub à épée flamboyante, qui en défend l'entrée. Ce Chelub est Persée, placé ainsi dans nos sphères, et qui défend le bélier à toison d'or.

Nous avons fait graver l'effigie du soleil, de cet astre que Platon appelle le fils de l'Être-Suprême, et dont Christ prit la forme; et nous l'avons mise sur l'agneau réparateur ou sur *aries*, parce que c'est là que l'astrologie avait fixé le signe de son exaltation et de son entrée dans sa toute-puissance. C'était aussi à cette époque que les adorateurs du soleil avaient fixé sa plus grande fête (*a*), comme les Chrétiens y ont attaché la célébration de leur pâque, et les Juifs la fête du passage de l'empire du mal à celui du bien et à la terre promise.

Nous avons pareillement fait graver sur les limites de l'empire du mal et des ténèbres, près de la balance, les constellations qui montent avec elle et qui ramènent les hivers à la suite de la récolte des fruits.

Parmi ces constellations est le fameux dragon du pôle, qui gardait les pommes des Hespérides, et que les sphères représentaient entortillé autour d'un arbre, comme le serpent d'Ève.

Nous y avons aussi placé le bootès appelé Arcas, ce fameux fils de Lycaon, que son père servit dans un festin aux Dieux, crime qui fut le terme de l'âge d'or, et attira sur la terre la vengeance des immortels. Alors Thémis, Astrée ou la vierge céleste, monta aux cieux, et abandonna l'homme coupable à tous ses malheurs (*b*).

(*a*) Hyde, de Vet. pers. Rel. — (*b*) Ovide, Métamor., l. 1, fabl. 6.

Nous y avons aussi fait dessiner le loup, ce fameux loup Feuris, qui, dans la théologie des Scandinaves, concourt avec le serpent à introduire le mal dans l'univers.

Enfin nous y avons projeté le serpentaire, Pluton et son serpent, qui monte en même temps que la balance, et qui a sur sa tête la couronne d'Ariadne et de Proserpine. Nous avons conservé à ce serpent le nom que lui donnent encore aujourd'hui les Perses, celui de serpent d'Ève, et d'Heva, comme l'appellent encore les sphères arabes. Il est le fameux astre-serpent dont parle la cosmogonie des Perses; cette couleuvre mère de l'hiver dont Ahrimane prend la forme pour introduire le mal dans le monde.

Toutes ces constellations répondent au septième mille ou au septième signe occupé par la balance, époque périodique à laquelle la cosmogonie des Perses fixe le terme du bien et de l'action du bon principe, comme celle des Hébreux fixe au septième jour le repos de Dieu, et à sa suite la chute de l'homme séduit par la femme et le serpent.

Nous y avons ajouté le lever des pleïades, signe annuel du labourage et du travail imposé à l'homme par le Dieu de Moïse, après qu'il eut été déchu de sa première félicité.

Nous y avons joint, sous le capricorne, l'effigie de Sirius, appelé Seth, nom connu dans la Genèse, et qui figure avec les autres personnages allégoriques. Nous avons aussi placé à sa suite l'œnochoos ou verseau-Ganymède, enlevé aux cieux, afin que ceux qui voudront suivre dans ses détails cette cosmogonie hébraïque aient déjà quelques données pour commencer ce travail. Pour

nous, il nous suffit de la première fable, comme étant l'unique base de la fable de Christ, que nous allons maintenant expliquer. Avant de passer à cette explication, nous invitons le lecteur à comparer notre planisphère avec la théorie que nous venons de développer sur les deux principes et sur l'action successive d'Ormusd et d'Ahrimane ici-bas, dans le lieu où la Nature a placé l'homme qu'elle a soumis à l'empire du bien et du mal. L'agneau et le serpent, tracés aux termes des deux empires, doivent déjà lui donner, dès le premier coup-d'œil, le mot de l'énigme d'une cosmogonie dans laquelle le serpent introduit le mal, et l'agneau le répare, et où l'un agit dans la saison des fruits ou des pommes, et l'autre au printemps, au moment où toute la Nature se régénère sous les rayons puissans du soleil. Cet astre chasse devant lui les ténèbres et les rigueurs de l'hiver, qu'avait amenées le serpent d'automne sur la terre, et il vient en triompher sous le signe de l'agneau céleste. Le développement de cette idée cosmogonique va faire le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE II.

SUR LA RÉPARATION.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'histoire de la chute prétendue de l'homme, sur laquelle est appuyé tout le système religieux des Chrétiens, ou l'ouvrage de la mission de Christ, est une pure allégorie. Nous avons conclu avec raison que la réparation d'une

faute allégorique ne pouvait être qu'allégorique elle-même. Nous allons prouver actuellement qu'elle l'est effectivement, et que le réparateur est l'être physique qui doit rétablir le désordre physique, et qu'il réunit tous les caractères mystérieux de Christ, qui ne peuvent s'expliquer que par lui, et ne conviennent qu'à lui seul. Nous avons déjà indiqué que ce réparateur devait être le soleil, qui au printemps rend au jour son empire sur les ténèbres qu'avait étendues sur la terre le serpent d'automne. C'est lui qui revêt nos campagnes des ornemens dont les froids de l'hiver les avaient dépouillées.

Voyons si Christ, cette lumière qui éclaire tout œil en venant au monde, suivant l'Évangile de Jean, a tous les caractères que la mysticité et l'astrologie donnaient au Dieu-soleil, et cela dans les deux époques principales de sa vie, savoir son incarnation et sa résurrection, les deux grands mystères proposés à la croyance des peuples. Inexplicable dans toute autre théorie que la nôtre, ils reçoivent ici un sens clair et aussi naturel que celui que nous avons trouvé dans l'allégorie judaïque dont celle-ci est la suite.

Le soleil ne naît ni ne meurt dans la réalité : il est en lui-même toujours aussi brillant et aussi majestueux. Mais, dans les rapports que les jours qu'il engendre ont avec les nuits, il y a dans notre hémisphère une graduation progressive d'accroissemens et de décroissemens, qui a donné lieu à des fictions assez ingénieuses de la part des théologiens. Ils ont assimilé cette génération du jour à la marche de la vie de l'homme, qui, après avoir commencé, s'être accrue jusqu'à l'âge viril et mûr, semble dégénérer et décroître insensiblement jusqu'à ce qu'enfin elle soit arrivée au terme de la carrière que la Nature

lui a donné à parcourir. Les adorateurs de l'astre du jour, l'ayant personnifié dans leurs allégories sacrées, l'ont fait naître comme l'homme, et l'ont peint aux quatre principales époques de l'année, sous les traits de l'homme, aux quatre époques principales de la vie, qui sont l'enfance, la jeunesse, l'âge viril et la vieillesse. La forme de l'enfance était celle qu'on lui donnait au solstice d'hiver, au moment où le soleil était au plus bas, et où les jours, devenus le plus courts, allaient commencer à croître (*a*). On célébrait alors dans les mystères la naissance du Dieu-jour, et on présentait à l'adoration des peuples l'image de l'enfant nouveau-né, que l'on tirait du fond du sanctuaire ou de la grotte sacrée où il venait de naître, du sanctuaire de la vierge Isis en Égypte, de l'antre mystique de Mithra en Perse.

Cet enfant naissait avec l'année solaire qui commençait à sa naissance, au premier instant du premier jour, c'est-à-dire, à minuit chez plusieurs peuples, époque à laquelle le jour commence encore chez nous. Les prêtres astrologues, ou les mages, tiraient l'horoscope de ce jeune enfant, comme on faisait le thème de la vie de tous les autres enfans à l'instant précis de leur naissance. Ils consultaient l'état du ciel, appelé horoscope, c'est-à-dire, le signe du zodiaque, qui à l'orient montait sur l'horizon à l'instant de la naissance. C'est avec un de ces élémens que l'on construisait le thème généthliaque. Ce signe, il y a près de deux mille ans, et plusieurs siècles même auparavant, était la constellation de la vierge céleste, qui, par son ascension sur l'horizon, présidait à la naissance du Dieu-jour, et semblait le produire dans ses

(*a*) Ci-dessus, t. 2, l. 3, c. 6; et t. 1, l. 2, c. 3.

chastes flancs. Les mages, ainsi que les prêtres égyptiens, chantèrent la naissance du Dieu-lumière et du jour, incarné au sein d'une vierge qui l'avait produit sans cesser d'être vierge et sans le concours de l'homme. C'est ce qu'annonçaient tous les mystagogues ou prophètes : « Une vierge, disaient-ils, concevra et enfantera. » On traça dans la sphère l'image du Dieu-jour nouveau-né, entre les bras de la constellation sous laquelle il naissait; et toutes les images de la vierge céleste, proposées à la vénération des peuples, la représentèrent comme dans la sphère, allaitant l'enfant mystique qui devait détruire le mal, confondre le prince des ténèbres, régénérer la Nature et régner sur l'Univers.

Revenons sur tous ces traits, et faisons voir qu'il n'y a rien de conjectural dans tout ce que nous venons d'avancer. Nous avons dit d'abord qu'on faisait passer le Dieu-jour par tous les âges, et surtout qu'on l'exposait, au solstice d'hiver, à l'adoration des peuples, sous l'image d'un enfant nouveau-né, pour représenter l'état du jour qui, à cette époque de la révolution solaire, était dans une espèce d'enfance. Nous remettrons ici sous les yeux du lecteur un passage de Macrobe (*a*), dont nous avons déjà parlé, et qui a pour objet le soleil ou Bacchus, que dans les mystères on enseignait être mort, descendu aux enfers et ressuscité comme Christ.

« Les images ou statues de Bacchus le représentent, dit cet auteur [25], tantôt sous la forme d'un enfant, tantôt sous celle d'un jeune homme, d'autres fois avec la barbe de l'homme fait, et enfin, avec les rides de la vieillesse, comme les Grecs représentent le Dieu qu'ils

---

(*a*) Saturnales, l. 1, c. 18, p. 248.

appellent *Baccapée* et Briséïs, et comme les Napolitains, en Campanie, peignent le Dieu qu'ils honorent sous le nom d'Hébon. Ces différences d'âges sont relatives au soleil qui semble être un tendre enfant au solstice d'hiver, tel que le représentent les Égyptiens à certain jour où ils tirent du fond de leur sanctuaire son image enfantine, parce que, le jour étant alors le plus court, ce Dieu semble n'être encore qu'un faible enfant. Prenant ensuite des accroissemens, il arrive à l'équinoxe de printemps sous la forme d'un jeune homme vigoureux, dont ses images empruntent encore les traits; puis il parvient à sa maturité désignée par la barbe touffue qu'il porte dans les images qui le représentent au solstice d'été, lorsque le jour a pris tous les accroissemens dont il était susceptible. Enfin, il décroît ensuite insensiblement, et arrive à sa vieillesse retracée par l'état de décrépitude où il est peint dans les images. »

Les Égyptiens célébraient effectivement, au solstice d'hiver, la naissance du fils d'Isis (*a*) et les couches de la Déesse qui avait mis au monde ce jeune enfant, faible et débile, né au milieu de la nuit la plus obscure. Cet enfant, suivant Macrobe, était le Dieu-lumière, Apollon ou le soleil, peint la tête dépouillée de sa chevelure rayonnante, la tête rasée et n'ayant qu'un seul cheveu. On désignait par-là, dit le même auteur, l'affaiblissement de la lumière au solstice d'hiver, et la courte durée des jours, ainsi que l'obscurité de l'antre profond où ce Dieu semblait naître, et d'où il partait pour s'élever vers l'hémisphère boréal et vers le solstice d'été, dans lequel il reprenait son empire et sa gloire (*b*).

(*a*) Plut. de Is., p. 373, 377, 378. — (*b*) Mac. Sat., l. 1, c. 21, p. 260.

C'est cet enfant, dont la vierge Isis se disait la mère dans l'inscription de son temple à Saïs (*a*), où on lisait ces mots : « *Le fruit que j'ai engendré est le soleil* (*b*). » Cette Isis de Saïs a été prise avec raison, par Plutarque, pour la chaste Minerve, qui, sans craindre de perdre son titre de vierge, dit néanmoins d'elle-même qu'elle est la mère du soleil. Cette Isis-là ne peut être la lune; car jamais elle n'a dû être appelée la mère de l'astre qui lui prête sa lumière. Quelle est-elle donc? La vierge même des constellations qui, dans Eratosthène (*c*), savant d'Alexandrie, s'appelle Cérès ou Isis; cette Isis qui ouvrait l'année et qui présidait à la naissance de la nouvelle révolution solaire et du Dieu-jour; enfin celle dans les bras de laquelle nous verrons bientôt le petit enfant symbolique.

Proclus qui a rapporté, ainsi que Plutarque, l'inscription du temple de la vierge de Saïs, mère du soleil, qu'ils disent l'un et l'autre être la même que Minerve, parlant du siége que cette Déesse affecte dans les cieux, lui donne deux places, l'une près du bélier ou de l'agneau équinoxial, dont le Dieu-lumière prend la forme au printemps, et l'autre dans la vierge céleste, ou dans le signe qui préside à sa naissance (*d*); en sorte qu'il paraît que l'Isis mère du soleil, à laquelle était élevé le temple de Saïs, était celle qu'Eratosthène place dans la constellation de la vierge qui ouvrait l'année. L'image symbolique de l'année elle-même était une femme appelée *Isis*, suivant Hor-Apollon, grammairien d'Égypte (*e*). C'était en l'honneur de cette même vierge, image de la subs-

(*a*) Plut. de Iside, p. 354. — (*b*) Procl. in Tim., p. 30. — (*c*) Eratos., c. 7. — (*d*) Procl. in Tim., p. 43. — (*e*) Hor. Apoll., t. 1, c. 3.

tance pure et lumineuse, dont le soleil est émané, et qui enfantait le Dieu-lumière, que se célébrait à Saïs la fameuse fête des lumières, sur laquelle est calquée notre chandeleur, ou notre fête des lumières de la purification.

Une nouvelle preuve encore que le Dieu-lumière, fils de la vierge Isis, est celui qui naît sous l'ascendant de la vierge céleste, c'est que les traditions anciennes ont encore conservé le souvenir que le jeune Horus, ou Dieu-lumière, fils d'Isis (*a*), avait été élevé par Icare ou par le Bootès qui accompagne la vierge céleste, lequel monte avec elle et la suit partout. Nous avons fait déjà usage de cette remarque dans notre chapitre sur Isis.

Les Égyptiens ne sont pas les seuls qui célébrassent au solstice d'hiver la naissance du Dieu-soleil, ou la grande fête du soleil nouveau. Elle était aussi connue des Romains qui célébraient les fêtes solaires et les jeux du cirque au solstice d'hiver, en honneur de la naissance du Dieu-jour. Ils la fixaient au huitième jour avant les calendes de janvier, c'est-à-dire, au 25 décembre, précisément au même jour auquel les Chrétiens célèbrent la naissance de leur Christ, ce futur réparateur de la Nature dégradée, qui doit à l'équinoxe de printemps rentrer dans le séjour de sa gloire.

Servius, commentant le vers 720 du 7e livre de l'Énéide, où le poëte parle du soleil nouveau, dit que proprement le soleil est nouveau le 8 des calendes de janvier, c'est-à-dire le jour où les Chrétiens fêtent leur Dieu nouveau-né.

C'est à ce jour que Pline (*b*) fixe *bruma* ou le com-

(*a*) Salmasius. Ann. Climat., p. 594. — (*b*) Plin. Hist. Nat., l. 18, c. 25.

mencement de l'hiver, et les fêtes *brumalia*. Les anciens, dit Macrobe (*a*) appelèrent ce solstice *brumale* du mot *bruma*, qui tire son origine de la brièveté des plus courts jours. Ce sont là sans doute ces solstices que Fauste, Manichéen, reprochait aux catholiques de célébrer (*b*). Beausobre prétend (*c*) que ce Manichéen en veut indirectement à la fête du Christ, fixée au 25 décembre dans tout l'Occident.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, dans le temps de Léon Ier (*d*), il y avait des docteurs qui disaient « que ce qui rendait la fête vénérable, était encore moins la naissance de Jésus-Christ que le retour, et, comme ils s'exprimaient, que la nouvelle naissance du soleil [26]. »

C'est dans ce même jour que l'on célébrait à Rome la naissance du soleil invincible, *natalis solis invicti*, comme on peut le voir dans le calendrier romain, publié sous le règne de Constantin et de Julien (*e*).

Ce calendrier qui contient l'indication de toutes les fêtes païennes ou des soi-disant païens, lesquelles sont souvent annoncées par le passage successif du soleil dans les différens signes, se trouve imprimé dans l'Uranologie du P. Petau, t 3, p. 72. On y lit au VIII kal. jan. ces mots, N. invicti. C. M. XXIIII, ou *natalis invicti*, naissance de l'invincible. Le même P. Petau, dans les notes sur l'hymne au soleil de l'empereur Julien, insiste sur cette correspondance de la nativité du Christ, jour pour jour, avec les anciennes fêtes de la naissance du soleil, et renvoie à son ouvrage intitulé *Auctarium*. Il

---

(*a*) Macrob. Sat., l. 1, c. 21. — (*b*) Faust. apud August., l. 20. — (*c*) Beausobr., t. 2, p. 691. — (*d*) Leo. Serm. 21; de Nativ. Dom., p. 148. — (*e*) Hymn. au Soleil, p. 155.

traduit ces deux lettres *C. M.* par *Circences missi*. Effectivement, l'empereur Julien parle de fêtes solaires célébrées à cette époque du temps, ou au moment où le soleil remonte, et où les jours vont commencer à croître. « Nous célébrons, dit-il (*a*), quelques jours avant le premier jour de l'an [27], de magnifiques jeux en l'honneur du soleil, auquel nous donnons le titre d'*Invincible*. Que ne puis-je avoir le bonheur de les célébrer souvent, ô soleil, roi de l'Univers, toi que de toute éternité le premier Dieu engendra de sa pure substance! »

Le père Petau observe que les Romains donnaient aussi à leur Jupiter le titre d'invincible, et on voit d'anciennes monnaies représentant un jeune enfant sur le bouc ou sur le signe dans lequel le soleil commence sa course au solstice, avec cette légende : *Jovi crescenti*; ce qui ne peut convenir qu'au soleil ou au Dieu invincible, qui prend dans ce signe sa première croissance.

Cette épithète d'*invictus*, donnée au Dieu-soleil qui naissait au solstice d'hiver est celle que les Perses donnaient au même Dieu qu'ils honoraient sous le nom de Mithra, et qu'ils faisaient naître dans une grotte (*b*), comme les Chrétiens l'ont fait naître dans une étable sous le nom de Christ.

De toutes les formes du culte rendu au soleil, c'est avec celle des Perses que la secte de Christ semble avoir plus de ressemblance. C'est pourquoi nous nous attacherons à les développer et à en faire saisir les rapports avec la religion chrétienne qui semble être une branche de la religion de Zoroastre, comme nous avons vu qu'en des-

---

(*a*) Hymn. ad Solem, p. 292. — (*b*) Justin, Dial. cum Tryph., p. 305.

cendait la cosmogonie judaïque, avec laquelle le christianisme est si étroitement lié.

Les pères de l'Église ou les docteurs chrétiens ont reconnu eux-mêmes que de toutes les opinions que les païens avaient de leur religion, la plus raisonnable et la plus vraisemblable était celle qui l'assimilait à la religion des Perses [28], et qui prétendait qu'ils n'adoraient, sous le nom de Christ, que le Dieu-soleil (*a*) appelé Mithra chez les Perses. Tertullien rapporte tous les caractères de ressemblance qu'il y avait entre les opinions et les pratiques religieuses de ces deux sectes, savoir celle de Mithra et celle de Christ. Saint Justin (*b*), un des grands défenseurs de la sagesse du culte des Chrétiens, ne manque pas d'en faire voir la ressemblance avec le culte de Mithra, soit pour les traditions sur la naissance de Mithra et sur celle de Christ, soit pour les consécrations mystiques des deux religions. Ainsi, nous sommes autorisés par les sectateurs du Christ à établir un rapprochement qu'ils avaient fait eux-mêmes, parce qu'il était très-naturel, et à faire voir la filiation ou même l'identité des deux cultes. Les auteurs païens l'avaient aperçue et peut-être prouvée dans des ouvrages que nous n'avons plus, et dont nous n'avons que le résultat dans le témoignage de Tertullien. Il ne cite que les preuves que l'on tirait de l'usage où les Chrétiens étaient de prier vers le soleil levant, de célébrer le jour du soleil, et de l'appeler le jour du Seigneur; épithète que les adorateurs du soleil donnaient à ce Dieu, *Domine sol.*

La grande divinité des Perses était le Dieu-soleil dont

(*a*) Tertull. Apolog., p. 12; Ibid. de Coronâ, p. 111. — (*b*) Justin. Apologet., l. 2, p. 98; Dialog. cum Tryph., p. 305.

les rayons sacrés fournissent ce feu immortel, son image, qu'ils entretenaient dans leurs pyrées. On lui donnait le nom de Mithra (*a*) que plusieurs traduisent par celui de maître et de Seigneur, titre que tous les peuples ont donné à la divinité, chacun suivant leur langue.

On attribue à Zoroastre, dont les livres nous ont donné l'intelligence de la Genèse, la forme mystérieuse et symbolique du culte du soleil ou de la religion mithriaque. Nous rappellerons en abrégé ce que nous avons dit de son antre mystique.

Le monde, dont le soleil était l'ame, était représenté par un antre profond et voûté comme la sphère, dans lequel on avait représenté toutes les divisions du ciel et les corps lumineux qui y circulent. On y avait retracé le mouvement des fixes et le firmament, qui était censé les emporter par sa circulation rapide, celui des planètes qui se meuvent en sens contraire à celui du monde. On y voyait des portes symboliques par lesquelles les ames descendaient de l'empyrée jusqu'à la matière terrestre qu'elles animaient en venant habiter nos corps. La division des douze signes, celle des climats, celle de la matière sublunaire en quatre élémens, toutes les distributions du monde visible, et même celles du monde intellectuel, dont celui-ci (*b*) était censé l'image, y étaient représentées par des emblèmes analogues à la nature des deux mondes, comme on peut le voir dans la description qu'en ont faite Origène, Porphyre et Celse qui opposent la théologie mithriaque à celle des Chrétiens.

Les divisions astronomiques entreront nécessairement

(*a*) Strab., l. 15, p. 732; Suidas. Hesych. — (*b*) Porphyr. de Antro Nymph.; Origen contr. Cels., l. 6, p. 298.

dans celles de la marche du grand Dieu-soleil, et les emblèmes des constellations se trouveront aussi étroitement liés aux images et aux mouvemens symboliques de Mithra, qu'ils le sont dans la sphère réelle et dans l'antre mystique qui la représente, et dans laquelle naît et triomphe le Dieu, père de la lumière et ame du monde. On ne doit donc pas être surpris que nous expliquions par les caractères astronomiques les formes du culte mithriaque et les allégories merveilleuses qu'il a produites.

Nous allons commencer ici par un des monumens les plus fameux de Mithra, dans lequel on a retracé en caractères symboliques, empruntés de l'astronomie, toute la théologie des deux principes et la distribution de la Nature en âges de bien et de mal, de génération et de destruction, de lumière et de ténèbres. Les limites en sont incontestablement fixées aux deux équinoxes, et caractérisées par les emblèmes qui y répondaient dans les temps les plus anciens et bien avant que se formât l'initiation mithriaque de l'agneau, connue sous le nom de religion de Christ. La théologie de la Genèse, ou celle de l'œuf d'Oromaze et d'Ahrimane, qui nous a servi à entendre la Genèse, y est exprimée en caractères astronomiques de la manière la plus claire et la plus énergique. Ce monument est celui du Mithra [29], imprimé dans (*a*) M. Hyde, dans (*b*) Montfaucon, dans l'ouvrage de la Torrè, évêque d'Adria, et dans Kirker (*c*).

C'est un bas-relief de marbre qui représente un jeune homme avec un bonnet phrygien, une tunique et un

---

(*a*) De Veteri Religione Persarum, p. 113. — (*b*) Antiq. expliq., t. 1, part. 2, pl. 215, fig. 4. — (*c*) Œdipe, t. 1, p. 217.

manteau qui sort voltigeant de l'épaule gauche. Ce jeune homme, peint dans d'autres monumens avec des ailes, quelquefois aussi sans ailes, appuie son genou sur un taureau atterré, et pendant qu'il lui tient le mufle de la main gauche, il lui plonge de la droite un poignard dans le cou. Au côté droit de ce monument sont deux hommes, l'un jeune et l'autre vieux, dont les habits et les bonnets ressemblent à celui de Mithra. Chacun d'eux tient un flambeau; l'un élevé et allumé, c'est celui du jeune homme; l'autre baissé et éteint, c'est celui du vieillard. Le taureau blessé répand des flots de sang que reçoit un chien placé à côté du taureau. Au milieu du monument, sous le ventre du taureau, est un lion tranquille sous lequel s'étend une hydre ou long serpent. On remarque sous le ventre du taureau un scorpion qui, de ses deux pinces, arrache les testicules de l'animal, et semble vouloir le priver de la force de féconder. Devant la tête du taureau est planté un arbre auquel est attaché un flambeau allumé et élevé, avec une petite tête de taureau. Derrière le taureau, ou au côté opposé, est un autre arbre auquel est attaché un flambeau éteint et renversé, et au pied le scorpion que nous avons vu répété sous le ventre du taureau. Le premier arbre, celui auquel est attachée ou suspendue la petite tête de bœuf, est couvert de feuilles simplement. Le second, au pied duquel est le scorpion, est chargé des fruits de l'automne. Le couronnement de ce bas-relief représente sept pyrées ou sept autels flamboyans dressés aux planètes. Aux deux extrémités, on voit, d'un côté, le soleil conduisant un quadrige dont les chevaux regardent les quatre parties du monde; et de l'autre, la lune sur un char traîné par deux chevaux qui paraissent tomber de fatigue.

Nous ne donnerons point l'explication de ce monument dans tous ses détails ; nous ne dirons que ce qui tendra au but que nous nous proposons, c'est-à-dire prouver que nous sommes fondés à expliquer par les signes et les constellations la religion mithriaque. Les tableaux qu'on y présentait étaient principalement ceux de la génération et de l'altération successive des productions de la Nature, et le triomphe naturel de la lumière sur les ténèbres, et des ténèbres sur la lumière. Ils faisaient le principal objet de la religion mithriaque et des sectes qui en sont émanées et que nous y rapportons. L'inspection seule du monument suffit pour justifier notre assertion. Le flambeau allumé et élevé désigne le retour de la lumière : le flambeau renversé et éteint indique les ténèbres. Le jeune homme est le printemps peint sous les traits de la jeunesse, âge qu'on donnait à cette époque aux images du soleil, comme nous l'avons vu dans les passages de Macrobe. Le vieillard qui tient le flambeau abaissé, représente l'automne ou la vieillesse de l'année, de la Nature et du soleil, comme on l'a vu dans le même passage. L'arbre couvert de simples feuillages, auquel est attaché le flambeau allumé, et l'arbre couvert de fruits, auquel est attaché le flambeau renversé, désignent la même chose et concourent à fortifier la même idée symbolique. Ce sont deux emblèmes naturels du printemps et de l'automne, empruntés de l'état de la végétation à cette double époque. Les deux figures d'animaux attachées à ces mêmes arbres sont empruntées du ciel où elles sont également placées à deux points diamétralement opposés du zodiaque, dans lequel roule l'année. Elles répondent, l'une au printemps, l'autre à l'automne.

Il résulte de-là que ce monument, ou les dessins an-

ciens sur lesquels il a été copié, remontent à une antiquité très-reculée, puisque les points de printemps et d'automne y sont désignés par deux signes qui ont cessé d'y correspondre plus de deux mille quatre cents ans avant le règne d'Auguste. On y fixe la position des équinoxes telle qu'elle était dans les cieux trois mille ans avant l'ère des Chrétiens, et même plusieurs siècles encore avant, puisque les constellations du taureau et du scorpion ont occupé ces points depuis environ l'an 4500 avant l'ère chrétienne, jusqu'à 2500 avant cette même ère. Les constellations du bélier et de la balance les ont remplacées pendant environ les deux mille cinq cents ans qui précèdent le règne d'Auguste, et, fixant les mêmes points du temps, elles ont entré de la même manière dans les allégories et dans les monumens de la religion solaire, mais elles en ont changé les formes. Le Dieu-lumière, Mithra, ne triompha plus sous le symbole du bœuf, mais sous celui du bélier que les Perses appellent toujours l'agneau. Les Gentils de l'Inde n'ont point aujourd'hui de plus grande consolation, au dernier moment de la vie, que de tenir la queue d'une vache et de se faire religieusement arroser de sa bouze ou de son urine, pour rendre l'ame ainsi purifiée digne du séjour qu'elle doit habiter.

Dans nos mystères, postérieurs à ceux de l'Inde, c'est l'agneau sans tache que l'on porte à un moribond; c'est par son sang que l'ame est purifiée de toute souillure. Ainsi, dans les mystères des Chrétiens, ce ne fut plus le bœuf égorgé qui féconda la terre et en répara les malheurs par l'effusion de son sang, comme nous venons de le voir; mais ce fut l'agneau qui, mis à mort, répara par la perte de son sang la Nature dégradée. Aussi, comme

nous voyons ici le sang du bœuf couler sur la terre qu'il féconde, nous trouvons de même, dans les monumens anciens des Chrétiens, la croix au pied de laquelle est un agneau égorgé (*a*) dont le sang est reçu dans un calice. C'est absolument la même idée, mais elle est rendue sous une autre forme symbolique dont le changement était devenu nécessaire depuis la substitution faite dans le ciel, de l'agneau au taureau, au point équinoxial de printemps.

On remarque dans le monument de Mithra l'attention qu'on a eue d'y peindre surtout les alternatives de lumière et de ténèbres, de génération et de destruction, qui ont lieu à ces deux époques de la révolution annuelle. C'est ce que marque, d'une manière aussi claire qu'ingénieuse, le scorpion qui s'attache au principe même de la fécondité du taureau dont il veut arracher les testicules. La fécondité donnée à la Nature est peinte par le sang de ce taureau qui, comme celui d'Uranus, donne naissance à la Déesse de la génération. Dans d'autres monumens, cette idée est exprimée d'une manière plus énergique encore, mais moins décente, par un homme qui ensemence la terre, comme fit Vulcain quand il donna naissance à Érichtonius, ou Jupiter à Orion. Aussi saint Justin [30] assimile-t-il la naissance de Mithra à celle d'Érichtonius né de la vierge Minerve et de Vulcain, qui l'un et l'autre, dans la théologie égyptienne, sont regardés comme le père et la mère du soleil ou de Mithra, dont on faisait un prince, lequel avait régné dans la ville du soleil.

Revenons aux fêtes de la naissance de ce Dieu.

Tous les savans reconnaissent qu'elles se célébraient au solstice d'hiver, au moment où le Dieu-soleil com-

---

(*a*) Casalius de Veterib. Christ. ritib., c. 2, p. 4.

mençait à revenir vers nous et à accroître la durée du jour. C'est le sentiment de M. Fréret (*a*); c'était, dit ce savant, la plus grande fête de la religion des mages. M. Hyde (*b*) la fixe également vers le solstice d'hiver. Le calendrier romain, que nous avons déjà cité, et qui fut publié sous Constantin, la fixe clairement au 25 décembre. Ce fut aussi sous Constantin que ce culte commença à s'accréditer en Occident et à faire quelque fortune. Car il n'y a pas de doute que ce ne soit la fête de la naissance de Dieu, qui est indiquée par ces mots de *N. I.* ou *Natalis invicti* [31], puisqu'il est vrai qu'il s'agit de la naissance du soleil avec lequel on a toujours confondu Mithra. D'ailleurs, l'épithète d'*invictus* est celle que tous les monumens de ce temps-là donnent à Mithra. De-là ces inscriptions des statues et des images de ce Dieu. « *Deo-soli invicto Mithræ* : au Dieu-soleil invincible Mithra. *Nomen invictum sol Mithra... Deo-soli invicto Mithræ et lunæ æternæ*, ou *soli omnipotenti Mithræ*. »

Ainsi Mithra et Christ naissaient le même jour, et ce jour était celui de la naissance du Dieu-soleil. On disait de Mithra qu'il était le soleil, et de Christ qu'il était la lumière qui éclaire l'homme venant dans le monde.

Mithra naissait dans une grotte, et Christ dans une étable; c'est un parallèle qu'a fait saint Justin (*c*) lui-même. « Il naissait le jour où le soleil prenait naissance, *in stabulo Augiæ*, autrement dans la station du bouc céleste, où nous avons vu que répondait l'étable d'Augias,

---

(*a*) Mém. de l'Acad. des Belles-Lettres, t. 16, p. 270. — (*b*) Hyde. Vet. Relig. pers., p. 247. — (*c*) Justin. Dialog. cum Tryph., p. 240 et 304.

dans le sixième travail d'Hercule. » Ce père ajoute même que Christ né dans une étable s'était aussi réfugié dans une grotte.

Qui sont ceux qui viennent rendre hommage à Christ naissant ? Ce sont les prêtres de Zoroastre, les adorateurs de Mithra, enfin les mages. Que lui offrent-ils ? Les trois présens qu'ils faisaient à leur Dieu ou au soleil; l'or, l'encens et la myrrhe. Le savant père Kirker (*a*) nous a donné l'énumération des différens métaux, plantes et végétaux, que les Arabes, les Chaldéens et les autres Orientaux avaient affectés à chaque planète. Or, ces trois choses sont celles qui étaient consacrées au soleil. Tout le monde sait que l'or est le métal que les anciens ont consacré au soleil, comme l'argent l'est à la lune, etc. Les alchimistes nous ont encore perpétué ces distributions astrologiques des métaux.

Par où sont-ils censés instruits de la naissance du Dieu-jour ou du Christ ? Par l'astrologie. C'est dans le ciel qu'ils voient le type du Dieu nouveau. C'est à l'orient [32], c'est-à-dire, au point même de l'horoscope, qu'ils reconnaissent la naissance du fils de la vierge : « Nous avons vu son étoile à l'orient, disent-ils (*b*). » Eh bien regardons avec eux à l'orient au moment précis de cette naissance. Qu'y verrons-nous ? La vierge mère du Christ, et dans ses bras l'image d'un jeune enfant nouveau-né qu'elle allaite. En effet, si l'on monte un globe de manière à mettre le capricorne, dans lequel entrait le soleil au solstice d'hiver, sous le méridien inférieur, on verra que le premier signe du zodiaque qui se trouve alors monter sur l'horizon à l'orient, et fixer

(*a*) OEdipe, t. 2, part. 2, p. 367. — (*b*) Ev. Math., c. 2, v. 2.

l'heure du moment natal du jour ou du Dieu-soleil, dont on fête la naissance à cette époque, c'est le signe de la vierge. Elle est nommée Cérès, et Cérès elle-même s'appelait *la sainte vierge* (*a*), et donnait naissance au jeune Bacchus des mystères. C'est cette constellation dans laquelle Proclus place le siége de Minerve qui, dans son inscription du temple de Saïs (*b*), se dit mère du soleil, sans perdre son titre de chaste vierge. C'est cette vierge que le savant garde de la bibliothèque d'Alexandrie, Ératosthène, dit s'appeler Isis (*c*), la mère du jeune Orus [33] ou du soleil; vierge dont on fêtait les couches à ce même solstice (*d*); celle qui pleurait la perte de son fils, et qui se réjouissait quelques jours après de l'avoir retrouvé. Enfin, c'est cette vierge à la suite de laquelle monte un grand serpent qui semble la poursuivre, et devant qui elle fuit à l'aide de ses ailes, emportant son fruit, telle que l'Apocalypse nous la représente (*e*); car il est bon d'observer que c'est encore par cette même constellation que ce tableau de l'Apocalypse s'explique sans que nous ayons rien à changer à notre première détermination.

Cette vierge donc, la seule qui puisse toujours rester vierge, même en devenant mère, la seule qui puisse mériter le nom de reine du ciel, ou de Minerve Belisamè, porte dans les anciennes sphères un jeune enfant entre ses bras, et cela dans la sphère des mages ou sphère persique. Scaliger, dans ses notes sur Manilius, nous a donné la description des trois sphères persique, indienne

(*a*) Hesych., v. Ιερα παρ. — (*b*) Procl. in Tim., l. 1, p. 30. — (*c*) Eratosth., c. 9. — (*d*) Plut. de Iside, p. 377. — (*e*) Apocalypse, c. 1, 2.

et barbare. Voici ce qu'on lit dans le premier décan, ou sur les dix premiers degrés de la vierge, décan affecté au soleil dans la distribution des planètes entre les trente-six décans [34] : « Ici monte une vierge tout-à-fait belle, portant une longue chevelure, tenant en main deux épis, assise sur un trône, élevant un jeune enfant qu'elle allaite et qu'elle nourrit. On voit aussi un homme à ses côtés. » C'est le gardien d'Orus, ou de son fils, le Bootès.

On trouve dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, n° 1165, les douze signes du zodiaque dessinés et enluminés, avec un commentaire arabe qui en donne l'explication. Le signe de la vierge est représenté par une femme, aux côtés de laquelle est un jeune enfant, à peu près comme sont représentées toutes nos vierges, et comme l'était l'Isis égyptienne allaitant le Dieu-lumière auquel elle venait de donner naissance, et qu'on présentait ce jour-là au peuple sous l'emblème de l'enfant nouveau-né. Ne doit-on pas reconnaître à ces traits le jeune enfant des mystères, placé entre les mains du signe céleste sous lequel il naît, et qui est censé lui donner naissance ?

Que manque-t-il à tant de rapports réunis pour prouver aux plus difficiles que c'est le Dieu-soleil, ou le jeune Christ, qu'on a voulu désigner et peindre dans les bras de sa mère ? Il n'y manque que le nom. Le désire-t-on absolument ? Eh bien ce nouveau trait, dont l'homme d'esprit ne sent déjà plus le besoin après tant de traits de ressemblance, et qu'après tout l'antiquité et le secret des mystères auraient pu nous dérober sans que notre théorie en fût moins démontrée, nous l'avons heureusement.

Alboazar, astronome arabe, que d'autres appellent Abulmazar, nous l'a conservé, et il nomme ce jeune enfant par ses deux noms de Christ et de Jésus, et il dit formellement que c'est notre Christ. Kirker (*a*), Selden (*b*), le fameux Pic, Roger Bacon (*c*), Albert-le-Grand, Blaeü (*d*), Stoffler (*e*) et une foule de savans l'ont cité, et nous allons encore le rapporter.

« On voit, dit Abulmazar [35], dans le premier décan du signe de la vierge, suivant les traditions les plus anciennes des Perses, des Chaldéens, des Égyptiens, d'Hermès et d'Esculape, une jeune fille appelée en langue persane *Seclenidos de Darzama,* nom traduit en arabe par Adrenedefa, c'est-à-dire, une vierge chaste, pure, immaculée, d'une belle taille, d'un visage agréable, d'un air modeste, les cheveux longs, tenant en ses mains deux épis, assise sur un trône, nourrissant et allaitant un jeune enfant que quelques-uns nomment *Jésus*, et que nous appelons en grec *le Christ* [36]. »

Que demande-t-on davantage? On voulait qu'il fût nommé. Il l'est, et il l'est sous ses deux noms. Peut-on encore s'y méprendre? Ce passage est précis, et il est de la plus grande force réuni à toutes les autres circonstances; à celles-ci, par exemple, que la vierge qui le porte, indépendamment de tout système d'explications, montait effectivement à l'orient, à minuit, au moment précis où l'on fixe la nativité du Christ; que le Christ est né le même jour où l'on fait naître le Dieu-soleil, et enfin qu'on le présente au peuple comme on présentait

---

(*a*) OEdipe, t. 2, part. 2, p. 201. — (*b*) Seld. de Diis Syriis, synt. 1, p. 105. — (*c*) Libro Universit. — (*d*) Cœsi Cœl. Astr., p. 74. — (*e*) Stoffl., p. 99.

autrefois dans les mystères ce même Dieu-soleil sous l'emblème d'un enfant. C'est là ce signe que les mages aperçoivent à l'orient ; c'est là cette vierge qui devait enfanter un fils qui allait régner sur l'Univers. Cette tradition s'est perpétuée jusque dans nos derniers siècles [37]. « Nous savons, dit Albert-le-Grand, que le signe de la vierge céleste montait sur l'horizon au moment où nous fixons la naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ... Tous les mystères de son incarnation divine et tous les secrets de sa vie merveilleuse, depuis sa conception jusqu'à son ascension, se trouvent tracés dans les constellations et figurés dans les étoiles qui les ont annoncés. »

Effectivement, c'est par elles qu'ils s'expliquent puisqu'ils sont faits dessus.

On n'oubliera pas que le nombre des apôtres qui forment le cortége de Christ pendant tout le temps qu'il remplit sa mission, est absolument celui des signes et des génies secondaires, tutélaires des signes que parcourt le soleil durant sa révolution. Ils sont ce qu'étaient les douze grands Dieux chez les Romains, chacun desquels présidait à chaque mois [38] ; et ce n'est point par hasard que ce nombre duodécimal se retrouve chez tous les peuples qui ont adoré le soleil. Les Grecs, les Égyptiens, les Perses, etc., avaient les douze grands Dieux, comme les Chrétiens mithriaques les douze compagnons de Christ ou du Dieu-soleil. Le chef de ces douze génies de la révolution annuelle avait la barque et les clefs du temps, comme le chef des Dieux secondaires chez les Romains, ou Janus, sur lequel notre saint *Pierre* est modelé. Ce Janus, ou chef des douze intelligences et des douze génies tutélaires de chaque mois, qu'on désignait par douze autels mis à ses pieds, avait son siége dans

les cieux, dans le même signe céleste où nous trouvons son jeune maître, c'est-à-dire, dans la vierge mère du Christ, qui ouvrait tous les ans la nouvelle révolution solaire, comme on peut le voir dans Plutarque (*a*). Ainsi, la mère, le fils et le chef des douze se trouvent placés dans le ciel, au point même du zodiaque qui ouvre la révolution. Si on lui donne des disciples, on les fixe à soixante-douze, nombre encore consacré dans les allégories du soleil, et rapporté par Josèphe au système planétaire. Enfin le nombre sept, qui est celui des planètes, est partout consacré dans la religion christiano-mithriaque; on y compte sept sacremens, sept péchés, sept dons du Saint-Esprit, etc.; enfin cette religion a tous les nombres mystiques de la religion solaire.

Le nom même de la vierge sa mère est fort analogue à la fonction qu'elle vient faire dans la Nature. Isidore de Séville (*b*) prétend qu'il désigne celle qui va illuminer, *Maria illuminatrix*.

On donne à cette même vierge pour mère Anna, nom allégorique par lequel les Romains désignaient la révolution de l'année, que l'on personnifiait, et que l'on fêtait sous le nom (*c*) d'*Anna Perenna*, à l'époque même du temps où l'ancienne année commençait. On prétendait, suivant Ovide, qu'elle était la même que Thémis (*d*), ou que la vierge céleste qui porte ce nom, et qui ouvrait effectivement l'année lorsqu'elle commença au solstice d'hiver, comme nous l'avons vu.

Si notre théorie sur la mère de Christ ou sur la fameuse vierge céleste qui lui donne le jour, est vraie, il

---

(*a*) Plut., t. 2, Parallel., p. 307. — (*b*) Isid. Orig., l. 7, c. 10. — (*c*) Macrob. Sat., l. 1, c. 12. — (*d*) Ovid. Fast., l. 3, v. 636.

s'ensuit que la vierge céleste doit partout la représenter. Donc au bout de huit mois, lorsque le Dieu-soleil devenu grand viendra à parcourir le huitième signe, il l'absorbera dans ses feux, et elle disparaîtra au milieu des rayons lumineux et de la gloire de son fils. Ce phénomène, qui se renouvelle tous les ans vers le milieu d'août, donna effectivement lieu à une fête qui subsiste encore, et dans laquelle on suppose que la mère du Christ, dépouillée de sa vie mortelle, est associée à la gloire de son fils, et placée à ses côtés dans les cieux. Le calendrier romain de Columelle (*a*) marque à cette époque la mort ou disparition de la vierge. Le soleil, dit-il, passe dans la vierge le 13 avant les calendes de septembre. Les Chrétiens y placent l'assomption [39], ou la réunion de la vierge à son fils. Les anciens Grecs et Romains y fixaient l'assomption d'Astrée qui est encore cette même vierge. Au bout de trois semaines ou environ, le calendrier marque la naissance de cette même vierge-constellation, ou son dégagement des rayons solaires. Le 3 avant les ides, dit-on, le milieu de la vierge se lève. Nous fixons à la même époque la naissance ou la nativité de la mère de Christ, en sorte que la même constellation qui naît en septembre préside à minuit à la naissance de Christ, le 25 décembre, ou semble l'enfanter, et se trouve réunie à lui et éclipsée dans sa gloire au milieu d'août. Ainsi, sans rien changer, cette vierge éprouve absolument tout ce qu'éprouve la mère de Christ, et aux mêmes époques du temps où sont fixées les fêtes dans lesquelles on célèbre ces divers événemens. Voilà un accord bien singulier, et qui ne pourrait exister s'il n'était fondé sur

(*a*) Columelle, l. 11, c. 2, p. 429.

une théorie vraie dans tous ses points, tant pour la mère que pour le fils.

On retrouve encore aujourd'hui sur les frontispices des temples de cette même vierge tous les caractères astronomiques [40] qui appartiennent à la constellation qui ouvrait l'année et les saisons, et qui donnait naissance au Dieu-jour. Un de ces monumens précieux du culte rendu à Isis, Déesse des mois et de l'année, est sur une des portes latérales de Notre-Dame de Paris, sur celle qui se présente à gauche en entrant du côté du cloître ou au nord. Les douze signes du zodiaque sont sculptés sur le contour du quadrilatère qui forme le cadre de la porte, et rangés six par six perpendiculairement de chaque côté, suivant l'ordre correspondant des domiciles. Au haut d'un côté, c'est le côté droit et la place d'honneur, on voit le lion, domicile du soleil; de l'autre côté à gauche le cancer, domicile de la lune. Au-dessous du lion en descendant, on remarque les gémeaux, domicile de Mercure; le taureau, domicile de Vénus; le bélier, domicile de Mars; les poissons, domicile de Jupiter, et le verseau, domicile de Saturne. De l'autre côté, au-dessous du cancer, correspond aux gémeaux la case qui devrait être occupée par la vierge; au-dessous est la balance portée par une femme, c'est le domicile de Vénus; ensuite le scorpion, domicile de Mars; au-dessous le sagittaire, domicile de Jupiter, et un peu plus bas le capricorne, domicile de Saturne; en sorte que les cinq domiciles des planètes se correspondent de chaque côté.

Ce qu'il y a de plus singulier dans ce monument, c'est que la vierge céleste ne se trouve pas à la suite de la balance, du scorpion, ni dans aucune des douze cases des animaux célestes. Le statuaire s'est mis à sa place, entre

le cancer et la balance : on l'y voit représenté avec le tablier, le marteau et le ciseau à la main, taillant et sculptant la pierre. Pourquoi cette singularité? pourquoi de toutes les constellations, la vierge seule ne se trouve-t-elle pas en rang avec les autres? En voici la raison. Comme la dame du lieu, comme la Déesse à laquelle le temple est consacré, on l'a séparée de la foule et placée au centre de la porte et des douze divisions des signes, tenant entre ses bras le Dieu-lumière, enfant qu'elle vient de mettre au jour, ayant sous ses pieds un serpent qui s'entortille autour d'un arbre, tel enfin que le *coluber arborem conscendens* de la sphère, ou que le dragon des Hespérides, le dragon ou Python, que tue le Dieu de la lumière, Apollon. Ce dragon monte dans les cieux à la suite de la vierge et avec la balance, comme on peut le voir avec un globe, et comme l'annoncent les sphères persique et barbare, imprimées dans les notes sur Manilius par Scaliger (*a*). A côté du serpent sont les figures d'Adam et d'Ève. Elle est ici telle que l'Apocalypse l'a désignée avec la couronne de douze étoiles [41] représentatives des douze mois dont elle ouvre la marche, et des douze signes qui y répondent. Ce symbole est absolument le même que celui des douze autels de Janus, qui a son siége dans la même constellation. Cette vierge de l'Apocalypse a avec elle l'image du soleil et de la lune dont elle ouvre la révolution, et ressemble en cela à la fameuse Latone, mère d'Apollon et de Diane, qui, au moment d'accoucher, est poursuivie par le fameux serpent Python, nom du *draco, coluber arborem conscendens*, qui se lève toujours à sa suite et la poursuit.

(*a*) Scalig. Not. ad Manil., p. 341.

Nous n'insisterons pas plus long-temps sur ce rapport. Quant à l'enfant ou au Dieu-lumière, dont elle porte l'image entre ses bras, on le représente sur le monument, non-seulement enfant, mais avec six graduations d'âge correspondantes aux six mois durant lesquels l'année gradue sa lumière depuis son état d'enfance jusqu'à sa vieillesse. On voit, sur les côtés intérieurs du pilier qui porte cette vierge et l'enfant, un jeune homme de douze ans; au-dessus, un de dix-huit; plus haut, un jeune homme qui à peine a de la barbe; au-dessus, un homme fait, avec la barbe; plus haut, un homme d'un âge plus mûr et d'une barbe plus forte; enfin le dernier est un vieillard dans la décrépitude. De l'autre côté, on a marqué la gradation de la chaleur. Au haut est un jeune homme nu absolument, qui est à l'ombre d'un arbre pour représenter les chaleurs solsticiales. Au-dessous il n'est couvert que d'un voile léger, depuis la ceinture jusqu'en bas. Plus bas, pour représenter le passage de l'équinoxe, celui de la jeunesse de la Nature à sa vieillesse, c'est un jeune homme à deux visages tels que ceux de Janus, l'un jeune et l'autre vieux. Il est incliné obliquement à l'horizon et comme couché, de manière que la figure jeune regarde la partie supérieure du ciel où est la jeunesse de la Nature, et la figure du vieillard regarde la terre ou la partie inférieure des signes où est le siége de l'hiver qui approche. Ici il a un manteau, mais il ne couvre que la moitié de son corps prise dans la longueur et que la partie vieille, de façon que le bras et l'épaule, le côté et la cuisse qui regardent la partie supérieure et appartiennent à la figure qui a tous les traits de la jeunesse, soient absolument découverts. Au-dessous de ce Janus on retrouve le même homme à un

seul visage, bien enveloppé dans un manteau. Au-dessous, il est représenté courbé sous le fardeau d'un fagot qu'il emporte chez lui. Enfin au dernier tableau, ou au plus bas, on le voit assis auprès d'un grand feu, et au-dessus de lui plusieurs fagots entassés. En comparant ce dernier tableau au premier, ou à celui du solstice qui est au plus haut, c'est-à-dire à l'homme qui est tout nu et à l'ombre; en les comparant ensuite tous les deux à celui qui occupe le point du milieu, et qui est moitié couvert et moitié nu, et en suivant les nuances intermédiaires, il est impossible de méconnaître le but du sculpteur, qui a été de marquer les graduations successives de la chaleur. De même, de l'autre côté, en comparant le tableau inférieur du jeune adolescent avec celui d'en haut, qui offre tous les traits de la décrépitude, et en examinant les nuances graduées de l'âge des tableaux incorporés, qui d'abord sans barbe, en acquièrent de plus en plus forte, on voit aisément qu'on y a représenté le Dieu-soleil ou le jour dans ses différens âges, comme on faisait en Égypte et en Italie, dans les mystères du soleil; ce que nous avons vu plus haut dans le passage de Macrobe.

Outre les douze tableaux destinés à représenter la graduation de la durée du jour et celle de la chaleur, rangés autour de l'Isis ou de la vierge qui tient entre ses bras le Dieu-jour enfant, on en voit encore douze autres correspondans à chacun des signes du zodiaque, au centre desquels on l'a placée. Ils sont sculptés à côté de chacun des signes, et expriment les opérations agricoles de chaque mois. Par exemple, à côté du cancer ou du signe du mois de juin, on voit un homme qui aiguise sa faulx; à côté du signe où devait être la vierge, un

homme qui coupe la tête des épis; à côté de la balance, un homme qui foule la cuve pleine de raisins; à côté du scorpion ou du signe d'octobre, saison des semailles, un homme qui ensemence la terre, et ainsi des autres. D'où il résulte que le but de l'auteur de ce monument, qui forme un système complet de trente-six tableaux qui entourent la vierge, a été de la représenter avec tout le cortége qui convient à la Déesse de l'année, des jours et des saisons, dont elle fixait le commencement par son ascension à minuit au solstice d'hiver; telle enfin que devait être l'Isis égyptienne, par laquelle, dit Horus-Apollon, on désignait l'année.

Cette fameuse Isis était la Déesse des anciens Francs (a) ou des Suèves, qui joignaient toujours à son culte le vaisseau symbolique connu sous le nom de vaisseau d'Isis; vaisseau qui est encore resté pour armoiries à Paris, ou à la ville dont Isis était la Déesse tutélaire. C'est cette Isis [42], mère du Dieu-lumière, à qui le peuple va offrir des cierges au premier jour de l'an et même dans le reste de l'année, et en mémoire de qui se célèbre la fameuse fête des lumières, instituée en honneur de la Minerve de Saïs, de cette chaste vierge qui disait d'elle-même qu'elle était mère, et que le fruit qu'elle avait produit était le soleil.

Nous ne nous étendrons pas plus au long sur les rapports de ressemblance, ou plutôt sur l'identité de notre Isis ou de Notre-Dame avec l'Isis ou la dame des Égyptiens, et avec la vierge pure et immaculée de la sphère persique, qui allaite le jeune enfant appelé Christ et

(a) Tacit. de Morib. German., c. 9.

Jésus. Nous revenons à son fils, l'objet principal de nos recherches.

Nous avons vu ce fils naître le même jour que naissait ou qu'était censé naître le soleil, dont on célébrait la naissance chez tous les peuples anciens, et dont on présentait au peuple l'image sous l'emblème d'un enfant nouveau-né. C'est ce qui se pratiquait dans les mystères de Bacchus en Grèce, en Campanie et en Égypte, comme nous l'avons vu plus haut dans le passage de Macrobe. La Chronique d'Alexandrie nous a également conservé la tradition de cet usage consacré dans les mystères de l'Égypte, et cela dès la plus haute antiquité [43]. « Jusqu'aujourd'hui, dit l'auteur, l'Égypte a consacré les couches d'une vierge et la naissance de son fils, qu'on expose dans une crèche à l'adoration du peuple. Le roi Ptolémée ayant demandé la raison de cet usage, les Égyptiens lui répondirent que c'était un mystère enseigné à leurs pères par un prophète respectable. » On sait que le prophète chez eux était un chef d'initiation.

Plus de cent ans avant l'ère chrétienne, on rendait dans le territoire de Chartres, chez les Gaulois, des honneurs *virgini pariturœ* (a), ce qui ne pouvait s'adresser qu'à celle qui tous les ans devait ramener le Dieu-lumière et lui donner une nouvelle vie.

Dans le monument de Mithra, trouvé à Oxford (b) en 1747, on voit, parmi les figures qui sont en bas, la femme qui va allaiter son enfant, ou la Déesse de l'année qui allaite le Dieu du jour.

L'auteur anglais qui a fait une dissertation sur ce

(a) Pellout. Hist. des Celtes, t. 5, p. 15. — (b) William Stukelley Pallæograph. Brit.

monument, détaille tous les traits qui peuvent établir les rapports qu'il y avait entre les fêtes de la naissance de Christ et celles de la naissance de Mithra.

Un jour, dit-il (*a*), dans l'année, les Romains célébraient la grande fête de Mithra, lequel était spécialement honoré dans un antre qui lui était consacré (*b*). Les Perses appelaient cette fête *la nuit de lumière* ou la naissance de Mithra. L'auteur pieusement la regarde comme une fête patriarchale, imaginée d'après les notions prophétiques sur la naissance du Messie : « car le véritable sens, dit-il, de ce mot est *médiateur* dans la langue persane. La notion originale de Mithra, continue-t-il, est venue du Messie, attendu par tout le monde dès le commencement. » Nous ne ferons pas de réflexions sur une aussi pitoyable raison ; les hommes pour qui nous écrivons n'en ont pas besoin.

Il ajoute que les anciens druides célébraient cette même nuit par une illumination générale, allumant des feux sur le sommet des hautes montagnes, élevant des fanaux sur leurs tours ; et en quelques contrées ici, dit-il, nous faisons encore la même chose la nuit de l'épiphanie.

L'auteur remarque que ce culte mithriaque s'était répandu dans tout l'empire romain, et surtout en Gaule et dans la Grande-Bretagne.

Il rapporte aussi le témoignage de saint Jérôme (*c*), qui nous apprend que les païens célébraient les fêtes d'Adonis ou du Dieu-soleil (Mithra en Perse, Adonis en Phénicie) dans un antre comme celui de Mithra, et que

---

(*a*) William Stukelley Palæograph. Brit., p. 41. — (*b*) Nigth. of light Birth day of Mithra. — (*c*) Ibid., p. 17.

cet antre où ils les célébraient étaient celui dans lequel on fait naître Christ, ou l'antre de Bethléem [44]. Il regarde cela comme une injure faite aux Chrétiens, tandis qu'on doit le regarder plutôt comme une continuation de culte sous un nom différent, Adonis étant le soleil; comme Christ, Adonis mourant, descendant aux enfers et ressuscitant, comme lui, tous les ans.

Il cite le passage d'un auteur fort ancien dans l'Église, et qu'on croit être saint Chrysostome, lequel parle aussi de la naissance de l'*Invictus* ou du soleil invincible en ces termes : « Vous parlez de la naissance de l'Invincible. Quel est cet Invincible, si ce n'est notre Seigneur? Vous appelez cela la naissance du soleil..... C'est lui qui est le véritable soleil de justice....

Ainsi, où les mystiques Chrétiens voyaient la naissance de leur soleil de justice, les autres peuples y voyaient tout simplement la naissance du soleil, fixée à l'époque du temps où le jour est dans une espèce d'enfance. C'est la réalité physique oubliée qui a donné lieu à l'erreur sur la fable mystique dont les Chrétiens n'avaient plus la clef, lorsqu'ils distinguaient leur Christ de lui-même ou du soleil personnifié sous le nom de Christ. Si saint Augustin eût entendu sa religion, il n'eût pas dit : « Nous célébrons la naissance de notre Seigneur avec raison en ce jour, non pas parce que le soleil est alors né, mais parce que le Seigneur a créé le soleil. »

Il résulte au moins de son témoignage et de celui des autres la même vérité, que le 25 décembre où se célèbre la fête de la naissance du Christ, on célébrait dans les anciennes religions la naissance du soleil qu'on supposait naître ce jour-là. Cette fête semble avoir été répandue par toute la terre, par une suite de la joie qu'inspirait le

retour du père de la lumière et du jour. On la retrouve chez les peuples du Nord, et cette nuit mystérieuse était une des plus fameuses dans leur religion.

Les Juifs célébraient, le 25 du mois chesleu, premier décembre, une grande fête qu'ils appelaient *phôs*, ou la fête de la lumière, comme on peut le voir dans Josèphe qui en attribue l'établissement à Judas Machabée (*a*).

L'origine de toutes ces fêtes est prise dans la Nature, et doit être rapportée aux peuples des contrées boréales du monde, qui sentirent mieux qu'aucun autre peuple le besoin du retour du soleil et le mal auquel nous expose son absence. Achille Tatius (*b*) attribue aux Égyptiens l'idée de ces fêtes, quoiqu'ils fussent moins dans le cas que les autres de sentir cette alternative de lumière et de ténèbres dans la Nature. « Les Égyptiens, dit cet auteur, voyant le soleil descendre du cancer vers le capricorne et resserrer la durée du jour, pleuraient son départ, craignant que peu à peu cet astre ne les abandonnât; ce qui arrivait environ vers les fêtes d'Isis. Mais aussitôt que le soleil leur paraissait remonter et prolonger un peu la durée des jours, alors ils prenaient l'habit blanc et couronnaient leur tête... » On sait, par ce que nous avons vu plus haut, que la constellation de la vierge céleste, sous l'ascendant de laquelle le soleil recommence à monter, porte le nom d'Isis, mère du soleil, dont on célébrait alors les couches et dont on exposait le fruit nouveau-né à l'adoration des peuples, sous l'emblème d'un enfant couché dans une crèche.

Manilius (*c*), dans son poëme sur l'astronomie, donne

(*a*) Antiq. Jud., l. 12, c. 11, p. 415. — (*b*) Achill. Tat., c. 23. — (*c*) Manil., l. 1, v. 64.

la même raison de ces institutions chez les différens peuples du monde qui pleuraient le départ du soleil, et qui célébraient par des transports de joie le moment heureux où ils s'apercevaient de son retour [45].

Ainsi, l'origine des fêtes solsticiales, l'époque de la révolution annuelle où elles furent fixées chez tous les peuples, l'universalité de ces fêtes dans toutes les parties du monde connu, sont donc bien déterminées, de même que leur rapport avec la naissance du fils du père des lumières chez les Chrétiens, de ce Verbe-lumière, première production de la divinité. Leur coïncidence est aussi bien démontrée avec les signes astronomiques qui fixaient cette époque importante avec la figure symbolique de l'enfant nouveau-né, qui y a été tracée. On y trouve le nom même de l'enfant qui a été conservé; le nombre des génies qui forment son cortége, et surtout l'attribut de leur chef ou la barque du Janus des Romains, lequel ouvrait la marche du Dieu-soleil qui dans son cours engendre les douze mois. Tant de traits réunis, et qu'il est impossible au hasard de rassembler, ne nous permettent donc plus de douter que Christ ne soit le soleil, c'est-à-dire, le vrai et le seul réparateur que la cosmogonie hébraïque pût promettre à l'homme, d'après l'explication que nous avons donnée plus haut de la nature du mal introduit par le serpent symbolique. Ainsi, l'incarnation de Christ, ou sa naissance au sein d'une vierge, n'est plus un mystère. Elle résulte des lois de l'ordre cosmique, dont le mal qui doit être réparé et l'influence du serpent des ténèbres découlaient nécessairement. Ces deux théologies, celle des Hébreux et celle des Juifs, se lient donc entre elles, et ont la filiation nécessaire qu'on leur a toujours supposée. Il serait difficile

qu'elles s'engendrassent ainsi l'une de l'autre, et formassent un accord aussi parfait, si elles n'étaient l'une et l'autre qu'un assemblage d'idées absurdes, incohérentes, imaginées par quelques mystiques dans leur délire, ou qu'un tissu de contes populaires et merveilleux que nos ancêtres auraient ainsi associés.

Après avoir donné la clef de ce mystère, nous allons passer à celui qui en est la suite et pour lequel le premier a été imaginé, c'est-à-dire, à la réparation du mal opérée par la résurrection de Christ et par son triomphe sur les puissances de l'enfer et des ténèbres.

Mort et résurrection.

Le soleil, réparateur des maux que produit l'hiver, étant censé naître dans les fictions des mystagogues, au moment du solstice, doit rester encore trois mois dans les signes inférieurs et dans la région affectée au prince des ténèbres et à la mort, avant de franchir le fameux passage de l'équinoxe, qui doit assurer son triomphe sur la nuit et réparer la face de la terre. On va donc, pendant tout ce temps, le faire vivre exposé aux infirmités de la vie mortelle, jusqu'à ce qu'il ait repris tous les droits de la divinité dans son triomphe. Le génie allégorique des mystagogues va lu composer une vie, ou imaginer une histoire de sa vie, comme les hiérophantes d'Egypte en avaient fait une d'Osiris et de Typhon, dont Plutarque et Diodore nous ont conservé quelques débris. C'est ainsi, comme nous l'avons vu dans notre chapitre sur Osiris, que l'évêque Synésius nous a tracé d'imagination le tableau de la vie, des mœurs et des aventures diverses des deux principes de la théologie égyptienne, qui sont ce qu'Oromaze et Ahrimane étaient dans celle des Perses,

et qu'il en a adapté tous les traits au caractère supposé de chacun d'eux. De même les poëtes grecs avaient chanté les travaux du Dieu-soleil sous le nom d'Hercule, et ses conquêtes sous celui de Bacchus, etc.

L'histoire qu'on imagina pour Christ fut plutôt une triste légende qu'un poëme ingénieux; on chercha moins à y peindre le héros, que l'homme doux, patient, bienfaisant, venu sur la terre pour prêcher par son exemple les vertus que l'on voulait inculquer aux initiés à ses mystères. On le fit agir, prêcher et annoncer les austérités que les brames et les autres dévots de l'Orient pratiquent encore. Il eut ses disciples, comme le Sommonacodon des Siamois; et en général sa légende est plus merveilleuse qu'amusante à lire. Elle se ressent un peu du caractère des sectes austères de la Judée, et ne brille pas surtout par l'esprit. L'oreille du Juif s'y montre un peu.

L'ayant fait naître parmi les Juifs, on l'asservit lui et sa mère aux pratiques juives. On imagina une circoncision le huitième jour, telle que la subissaient tous les enfans. Au bout de six semaines, sa mère va au temple pour se purifier, comme toutes les autres femmes juives. On sent que tout ce cérémonial supposé découle nécessairement de la première idée, ou de celle de le faire naître, vivre et mourir. Il passe par les degrés de l'adolescence et de la jeunesse, et publie la doctrine de son initiation. Il l'appuie par des miracles, qui presque tous ne sont que l'exercice de sa puissance prétendue pour le bien des hommes. Le merveilleux qu'on y mêle est nécessaire pour donner du poids à cette doctrine, et pour établir l'opinion qu'elle est dictée par la divinité même. D'ailleurs, le merveilleux est le grand ressort de toutes les

religions, et les chefs de l'initiation aux mystères de Christ ont bien senti que le peuple avait besoin d'être trompé par le spectacle imposant des miracles et par les prestiges, comme l'observe l'évêque Synésius dont nous avons cité plus haut le passage. Toute la vie du Christ a donc été imaginée dans cette vue. Ceux qui l'ont fabriquée en ont lié les événemens supposés, non-seulement à un lieu particulier, tel que la Judée, mais encore à une époque et à des noms connus, tels que le siècle d'Auguste et de Tibère, et le nom de Ponce-Pilate qu'on a mis sur la scène près de cent ans après sa mort, lorsqu'on imagina l'histoire romanesque du Dieu-lumière, né au sein d'une vierge le 25 décembre, et triomphant des ténèbres par sa résurrection le 25 mars, à l'équinoxe de printemps, dans son passage sous l'agneau.

C'est sur ces deux fondemens de l'initiation mithriaque qu'a été composée l'histoire de Christ aussi arbitrairement que celle d'Osiris et de Typhon l'a été par l'évêque Synésius, qui n'a eu d'autre but que de tracer les caractères opposés du principe du bien et de celui du mal, et le triomphe du premier sur le dernier, après les avoir personnifiés l'un et l'autre, et avoir imaginé des rôles analogues à leurs caractères. Tout y est l'ouvrage de l'imagination, si ce n'est peut-être que, comme dans la fable de Christ, on a pu y conserver quelques traits merveilleux empruntés d'autres fables sur le même Dieu-lumière, connu sous d'autres noms, tels que celui de Bacchus, d'Adonis, etc.; car on voit Christ, comme Bacchus, changer l'eau en vin, et, comme lui, monter sur l'âne dans son triomphe. Malgré cela, je n'oserais assurer que ceux qui ont fait la triste légende que nous

avons, l'aient calquée exactement sur la marche du soleil dans les cieux, comme l'étaient les poëmes sur Hercule et Bacchus, ni qu'ils eussent encore la clef astronomique des anciens mystères de l'agneau, dont notre Évangile n'est qu'un réchauffé très-moderne. Il me semble qu'ils n'avaient d'autres données que leur foi à deux mystères, savoir, à son incarnation au sein d'une vierge à Noël, et à son triomphe à Pâque, sous le nom et sous le symbole de l'agneau. Sur ce fonds très-simple on a pu broder mille histoires différentes, supposer mille manières d'être mis à mort, pourvu qu'on le fît ressusciter. En conséquence, nous ne suivrons pas les détails de la fable de Christ; nous nous attacherons seulement aux deux mystères qui en sont le fondement, à l'incarnation au sein de la vierge, que nous avons expliquée, et à la résurrection sous la forme de l'agneau réparateur, à laquelle nous allons passer.

Nous avons vu que Christ avait tous les caractères du Dieu-soleil dans son incarnation ou dans sa nativité, soit pour l'époque de la révolution annuelle, la même que celle de la nativité du soleil; soit pour l'heure où elle concourait avec le jour, qui, comme chez nous encore, commence à minuit; soit pour la forme ou la constellation sous laquelle il naissait, et qui a toutes les qualités que devait avoir, suivant Zoroastre, l'étoile qui annonçait cette naissance, c'est-à dire la figure d'une vierge; soit par l'image symbolique de l'enfant que cette vierge tient, soit enfin par le nom même de l'enfant appelé Christ et Jésus. Il nous reste à faire voir qu'il a encore tous les caractères du Dieu-soleil, au moment de son exaltation ou de sa résurrection, soit pour l'époque du temps où elle arrive, soit pour la forme symbolique sous

laquelle il répare la Nature, forme qui se trouve dans le ciel, aussi bien que celle qui fixe sa naissance; soit pour la nature des fêtes auxquelles cette réparation de Christ a donné lieu, soit pour les allégories de mort et de résurrection, qui sont les mêmes dans la religion du soleil et dans celle de Christ. C'est ce que nous allons examiner, de manière que de cette comparaison il résultera une ressemblance entière entre Christ et le soleil dans les deux aventures mystérieuses de ce Dieu, tant dans celle de sa naissance au sein d'une vierge, que dans celle de sa résurrection. Enfin, l'on verra qu'on n'a rien dit de l'un, ou de Christ, qui n'ait été dit de l'autre, ou du soleil, bien des siècles avant celui où s'est formé le christianisme.

En finissant notre premier chapitre ou l'explication de la faute prétendue de l'homme et du mal introduit par le serpent dans la Nature, nous avons dit que le réparateur devait être le soleil, et nous avons prouvé depuis qu'il l'était. Nous avons ajouté que Christ ou le réparateur devait naître avec le soleil, et nous avons fait voir qu'il y naissait. Nous avons conclu qu'il devait opérer la réparation au moment où le soleil vient réparer la Nature et reprendre son empire sur les ténèbres, c'est-à-dire à l'équinoxe de printemps.

Or, c'est précisément à l'équinoxe de printemps que le Christ triomphe, car il triomphe à pâque, et la pâque des Chrétiens est fixée nécessairement à l'équinoxe. La raison qui l'y a fait fixer, c'est qu'elle est la fête du passage du Seigneur-soleil aux régions boréales et aux six signes qui composent le domaine d'Ormusd ou de la lumière. On a traduit toujours ce mot *phasè* par *festum transitûs*, ou fête du passage du Seigneur. On donnait

au soleil l'épithète d'Adonis ou de Seigneur. Porphyre, dans une prière qu'il lui adresse, lui dit : Seigneur-soleil (*a*); et dans la consécration des sept jours de la semaine aux sept planètes, le jour du soleil, ou *dies solis*, s'appelle le jour du Seigneur, ou *dies dominica*, tandis que les autres retiennent simplement le nom de leur planète, tels que lundi, jour de la lune, mardi, jour de mars, etc. Le soleil est le seul qui prenne le titre de Seigneur ou de roi de l'Univers.

Cette fête du passage fut fixée originairement au 8 *antè cal. april.*, ou trois mois précisément, jour pour jour, après le *dies natalis* que nous avons fixé au 8 *antè cal. januar.* Elle répondait au 25 de mars. Là le soleil était censé renouveler la Nature, rétablir un nouvel ordre de choses, créer ou recréer l'Univers, et faire passer les hommes dans le règne de la lumière et dans l'empire d'Ormusd, après la destruction de l'ancien monde, sur les ruines duquel l'agneau en élevait un nouveau, dans lequel le bien et la lumière reprenaient leur empire. Toutes ces idées mystiques se trouvent réunies dans le passage de Cédrénus, qui fixe au 25 de mars la création primitive, la réparation et le commencement d'un nouveau siècle et d'un nouveau monde après la fin du premier.

« Le premier jour du premier mois, dit Cédrénus (*b*), est le premier du mois nisan, lequel répond au 25 du mois de mars des Romains et au mois phamenoth des Égyptiens. En ce jour Gabriel donna le salut à Marie pour concevoir le Sauveur. En ce même jour notre Dieu-sauveur, après avoir terminé sa carrière, ressuscita

(*a*) Porphy. de Abstinent.. l. 4, p. 379. — (*b*) Cedren., p. 2.

d'entre les morts; ce que nos anciens pères ont appelé la pâque, ou le passage du Seigneur. C'est à ce même jour du mois de mars que nos anciens théologiens fixent le retour ou le second avénement de ce Dieu-Sauveur, temps où doit se faire le jugement universel, le nouveau siècle devant commencer à couler de cette époque équinoxiale, parce que c'est en ce même jour que Dieu créa originairement le ciel, la terre, le vent et la lumière [46]. »

Ceci s'accorde bien avec le dernier chapitre de l'Apocalypse, qui fait partir du trône de l'agneau équinoxial le nouveau temps qui coule comme un fleuve, sur les bords duquel est planté l'arbre de vie, qui porte douze fruits dont il donne un chaque mois.

Cédrénus, dans un autre endroit, fait mourir Christ la dix-neuvième année de Tibère, le 23 de mars, et le fait ressusciter le 25 de ce même mois. De-là, dit-il, vient l'usage dans l'Église de célébrer la pâque le 25 mars. En ce jour, la véritable lumière est sortie du tombeau.

La Chronique orientale (*a*) fixe pareillement à l'entrée du soleil au bélier ou à l'agneau, la pâque, et dit que l'équinoxe était un des plus grands jours de fête chez les Egyptiens; ce qui est également attesté par Plutarque dans son livre sur Isis (*b*). On a vu plus haut que ces mêmes Égyptiens fêtaient aussi au solstice d'hiver la naissance du Dieu-lumière sous l'emblème d'un enfant, et les couches de la vierge sa mère.

Saint Épiphane parle également de la fête de l'agneau ou du bélier établie en Égypte dès la plus haute antiquité. Dans cette fête, on marquait tout de rouge, pour annoncer le fameux embrasement de l'Univers, et elle était,

---

(*a*) Abrah. Echel. Chron., p. 7. — (*b*) Plut. de Iside, p. 368.

comme la pâque, fixée au commencement du printemps (*a*).

Les rabbins [47] nous ont conservé les mêmes traditions sur la fameuse fête équinoxiale du printemps, et sur la prééminence que les Égyptiens donnaient à ce mois sur tous les autres ; le mois de l'agneau étant le plus sacré parmi eux.

Notre fête de pâque aujourd'hui n'est pas précisément placée au premier jour du premier signe, mais elle tombe toujours nécessairement dans ce premier signe, puisqu'elle doit être essentiellement célébrée le premier jour du soleil ou le dimanche qui suit la pleine lune de l'équinoxe. Primitivement elle était fixée au 25 de mars, comme nous l'avons vu ci-dessus, parce qu'à pareil jour Christ était censé être sorti du tombeau.

Cette tradition est encore confirmée par un passage de Théophane, imprimé dans l'Uranologie du père Petau [48]. On y fixe cette résurrection au premier jour du mois nisan, qui est le 25 de mars. On verra bientôt pourquoi nous insistons sur cette fixation au 25 de mars, ou au 8 *antè cal. april.*, précisément trois mois après le *dies natalis* du 25 décembre ou du 8 *antè cal. januar.* C'est parce que les anciens Romains fixaient à pareil jour le triomphe du Dieu-soleil sur les ténèbres de l'hiver, triomphe qu'ils célébraient par une fête de joie appelée *hilaria*. Nous n'accumulerons point ici toutes les preuves qui établissent cette fixation de la résurrection de Christ au 8 *antè cal. april.* Nous ajouterons seulement qu'elle était censée se faire à minuit, au moment même où commençait le premier jour du premier mois, c'est-à-dire, à

(*a*) Epiph. adv. Hæres., c. 18.

trois mois de distance de la naissance, heure pour heure [49], comme on peut le voir dans Théodore de Gaza (*a*).

Ce 8 des calendes, soit de décembre, soit d'avril [50], était le jour même où les calendriers anciens fixaient l'entrée du soleil dans les solstices et les équinoxes, et le commencement des saisons. Il s'ensuit que le premier jour d'hiver étant fixé au 25 décembre, et le commencement de ce même jour à minuit, le Dieu-soleil était censé commencer là sa carrière et donner naissance au premier jour de cette saison à minuit, le 8 *antè cal. januar.* En conséquence, ce devait être à minuit, minute pour minute, le 25 mars ou le 8 *antè cal. april.*, que le Dieu-jour, né au solstice d'hiver, entrait dans la seconde saison ou au printemps, et qu'affranchi de l'empire des ténèbres, il reparaissait triomphant. Par quelle fatalité singulière arrive-t-il que Christ, lumière du monde, naisse précisément à minuit, comme le jour, et qu'il ressuscite précisément à minuit, au moment même où le jour est censé reprendre son empire sur les nuits ? Il faut convenir que cet accord est bien extraordinaire, si Christ n'est pas le Dieu-jour lui-même, ou le soleil qui le produit ; et au contraire, qu'il est bien simple, bien naturel et même nécessaire, si Christ et le soleil ne sont qu'une même chose.

Cette nuit du 25 mars, au milieu de laquelle commençait le premier jour du triomphe du soleil sur l'hiver, et sur les longues nuits de l'empire d'Ahrimane, était autrefois aussi fameuse et aussi célébrée chez les Chrétiens que l'est encore parmi nous le minuit du 8 *antè cal.*

(*a*) C. 20.

januar., ou du 25 décembre, et la première heure du jour dans lequel on fêtait la naissance du Dieu-lumière. Elle est connue dans les écrits des pères, sous le nom de *pervigilium paschæ*. Saint Augustin (*a*) a un sermon intitulé *De esu agni in pervigilio paschæ*. « C'est aujourd'hui, dit ce père, que l'agneau, qui efface les péchés du monde, est égorgé pour le salut de l'homme. Aujourd'hui nos portes doivent être marquées de son sang. Préparons-nous à l'immolation de l'agneau. »

Isidore de Séville (*b*) parle également de ce *pervigilium paschæ*, ou de la nuit de pâque, dans laquelle on attendait le moment de la résurrection, et l'on fêtait le commencement du premier mois où tout allait être renouvelé [51].

Lactance (*c*) dit la même chose, et fixe dans le milieu de cette nuit le moment où Christ est sorti glorieux de son tombeau, et celui où, après la destruction de l'Univers, il doit encore créer un nouveau monde de lumière, et établir le nouvel ordre de choses qu'on attend [52].

Constantin (*d*) était dans l'usage de faire allumer, la nuit de pâque, dans la ville où il se trouvait, des flambeaux de cire et des lampes; ce qui rendait cette nuit aussi brillante que le plus beau jour.

Toutes nos cérémonies du samedi saint, et surtout celle du feu nouveau et du fameux cierge pascal, n'ont été instituées qu'en l'honneur de ce triomphe du Dieu-lumière sur les ténèbres, lorsqu'à l'équinoxe le feu éther semblait descendre du ciel pour vivifier la Nature, et le jour reprendre son empire dans l'Univers, au moment

---

(*a*) Aug., t. 5, p. 285. — (*b*) Isidor. Orig., l. 6, c. 16. — (*c*) Lact., l. 7, c. 19. — (*d*) Le Beau, Hist. du Bas-Empire, t. 1, p. 611.

où le soleil s'élevait au-dessus des signes inférieurs, dans lesquels il avait été dégradé de son empire, et qu'on pouvait regarder comme le tombeau de la lumière, suivant l'idée de Macrobe.

La cérémonie qui se pratique encore aujourd'hui à Jérusalem au tombeau mystique du soleil ou de Christ, en est une preuve frappante. Tous les ans, au temps de pâque, l'évêque de Jérusalem (*a*) s'enferme dans un petit caveau qu'on appelle le tombeau de Christ. (Ce serait le tombeau d'Osiris chez les Égyptiens.) Il a des paquets de petites bougies ; il y bat le briquet ; il allume un de ces paquets, et fait une explosion de lumière telle que celle de nos feux d'opéra, pour faire croire au peuple que le feu du ciel vient de tomber sur la terre. Alors il sort de son caveau en criant : « Le feu du ciel est descendu ; la sainte bougie est allumée. » Tout le peuple crédule achète aussitôt de ces bougies sacrées [53].

Qu'on rapproche cette cérémonie de celle qu'on voit représentée sur un monument qui existe encore en Égypte, et que l'on trouve gravé dans Montfaucon (*b*). On y voit un bûcher composé de trois piles de bois de dix pièces chacune, nombre en tout égal à celui des degrés du premier signe, et partagé comme lui en trois parties ou décans. Sur chaque pile on voit l'agneau ou le bélier équinoxial, et au-dessus un immense soleil dont les rayons touchent à terre. Les prêtres les touchent du bout du doigt pour en tirer le feu sacré qui va allumer le bûcher de l'agneau et embraser l'Univers. On voit que cette idée est absolument la même qui se retrouve partout, et qu'elle nous présente le tableau de la fête équi-

---

(*a*) V. Chardin. — (*b*) Antiq. expliq. Supplém. Après., pl. 51.

noxiale du printemps, si fameuse en Égypte et par toute la terre, comme nous l'avons vu plus haut.

Saint Jérôme rend raison du *pervigilium paschæ* (*a*) ou de la veillée de la nuit de pâque [54]. C'était, dit ce père, une tradition chez les Juifs qui la transmirent aux Chrétiens, que le Christ viendrait à minuit ce jour-là. Voilà pourquoi on ne se couchait pas. Or, on sait que les Juifs attendaient l'arrivée du Christ comme celle d'un libérateur qui devait les affranchir de l'oppression et établir son règne sur l'Univers. Tel était le soleil du printemps destiné à réparer le mal de l'automne, à affranchir l'homme de la tyrannie du mauvais principe, et à reprendre, par sa victoire sur le prince des ténèbres, l'empire de l'Univers.

On voit donc, par ces différens passages, que le retour du soleil au point où était fixé le renouvellement annuel de la Nature, l'entrée de ce Dieu dans l'empire du jour, et sa sortie du tombeau et des enfers, ayant été fixés par les calendriers au 8 *antè cal. april.*, ou au 25 mars, au moment même où commence le jour, ou à minuit dans les allégories mystiques du soleil, on a dû fixer à minuit ce même jour, la sortie de Christ de son tombeau, son avénement à son empire, etc.

Il nous reste à examiner la forme symbolique sous laquelle il triomphe. Le triomphe du soleil est son entrée au bélier céleste ou à l'agneau, suivant les Perses. Il y a équinoxe, disent ces peuples, au retour du soleil à l'agneau. L'agneau est donc la forme symbolique à laquelle s'unit le soleil lorsqu'il reprend son empire sur les ténèbres. L'usage étant établi chez les adorateurs

(*a*) Hyeron., l. 4, c. 25; in Math.

du soleil, comme nous le lisons dans Jamblique, de peindre le soleil avec les attributs des signes auxquels il s'unissait durant sa révolution, il s'ensuit que le soleil de l'équinoxe de printemps dut être peint avec les attributs du bélier ou de l'agneau. Tantôt on peignait un jeune homme qui conduisait un bélier, ou qui avait à ses côtés le bélier; tantôt on le coiffait des cornes du bélier (*a*), comme le Dieu Ammon des Libyens qui plaçaient le siége de leur Dieu dans le bélier équinoxial : tantôt on représentait un agneau égorgé, comme auparavant on avait peint le bœuf mithriaque également égorgé et fécondant la terre par son sang. Ce ne sont que différentes manières de rendre la même idée, en employant diversement le même animal symbolique destiné à peindre le soleil équinoxial.

Nous avons vu d'ailleurs plus haut (c. 1) que le Dieu des ténèbres, ou le mauvais principe, étant figuré par le serpent qui occupe l'équinoxe d'automne au moment de la retraite du soleil et du retour des longues nuits et des froids de l'hiver, il résultait, par une suite du même génie allégorique, que le Dieu de la lumière, qui ramenait les longs jours et la chaleur du printemps, devait aussi être désigné par le symbole astronomique qui se trouve tracé dans les cieux, aux limites équinoxiales du printemps, lorsque le jour reprend son empire sur la nuit. Or, ce signe symbolique est le bélier que les Perses appellent l'agneau. Donc le principe de la lumière, le réparateur, doit être désigné par l'agneau des constellations, comme le principe des ténèbres et du mal l'a été par le serpent des constellations, et cela par les mêmes

(*a*) Ci-dessus, l. 3, c. 7.

raisons mystiques et allégoriques. Ainsi le soleil de printemps a dû être marqué par un bélier ou par l'agneau, comme le génie d'automne l'a été par le serpent. Aussi l'a-t-il été. Pour peindre la chaleur vivifiante qui échauffe l'Univers [55], suivant Abneph (*a*), les anciens peignaient le bélier. Donc le Dieu égyptien ou le Jupiter à cornes de bélier, Ammon, n'est que le soleil du printemps ; ce qui s'accorde avec le témoignage de Martianus Capella dans son hymne au soleil, lequel prétend que le Dieu-agneau ou bélier n'est que le soleil. Donc, si Christ est, comme nous l'avons prouvé, le Dieu-soleil, Christ, au moment de son triomphe et de la réparation, dut être, comme le soleil, désigné par l'agneau symbolique. Cette forme mystique est essentielle et nécessaire à son triomphe sur le prince des ténèbres et sur les œuvres du serpent. Or, cette forme, il l'a effectivement. Il n'est désigné dans les écritures que par ce nom mystique d'agneau réparateur. Ses mystères sont les mystères de l'agneau sans tache ; la Nature est réparée par le sang de l'agneau. Partout on nous présente le sang de l'agneau qui répare les péchés du monde. Quand on présente au peuple le pain mystique qu'on dit contenir Christ, on dit à l'initié : « Voilà l'agneau de Dieu, qui répare les péchés du monde ; » *Ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi.* On l'appelle l'agneau qui a été immolé depuis l'origine du monde : *agnus occisus ab origine mundi.* Les fidèles sont appelés, dans l'Apocalypse, les compagnons de l'agneau.

Dans l'Apocalypse, on nous présente l'agneau égorgé entre les quatre animaux lion, bœuf, homme et aigle,

(*a*) Kirker, Œdipe.

qui forment son cortége, et qui sont placés dans le firmament sur la même voûte, aux quatre points cardinaux de la sphère. C'est devant l'agneau que se prosternent les vingt-quatre vieillards.

C'est l'agneau égorgé qui est digne de recevoir toute-puissance, divinité, sagesse, force, honneur, gloire et bénédiction.

Toutes les créatures se réunissent pour bénir celui qui est assis sur le trône de l'agneau, à qui est due bénédiction, honneur, gloire, et puissance dans les siècles.

C'est l'agneau qui ouvre le livre de la fatalité ou des sept sceaux.

Toutes les nations de l'Univers sont représentées devant le trône [56] et devant l'agneau, vêtues de robes blanches, et ayant des palmes à la main; et elles chantent à haute voix : « Gloire à notre Dieu qui est assis sur le trône et à l'agneau. »

Tous ceux qui ont lavé leurs robes dans le sang de l'agneau sont devant le trône de Dieu, et seront jour et nuit dans son temple; ils n'auront aucuns besoins désormais. L'agneau, qui est au milieu du trône, sera leur pasteur et les conduira aux fontaines et aux eaux vivantes.

On nous présente le spectacle de l'agneau debout sur la montagne de Sion, et douze fois douze mille personnes qui ont son nom et le nom de son père écrits sur le front... Ils sont destinés à suivre l'agneau partout où il va : ils sont consacrés à Dieu et à l'agneau, comme des prémices.

On voit les vainqueurs du dragon chantant le cantique de l'agneau.

On voit les ennemis de l'agneau terrassés. Il en

triomphe, parce qu'il est le Seigneur des Seigneurs et le roi des rois. Ceux qui sont avec lui sont appelés les élus et les fidèles.

On trouve ailleurs une foule d'initiés célébrant la fête des *hilaries*; on y chante *alleluia* en l'honneur de l'agneau dont les noces sont venues : Heureux ceux qui ont été appelés au souper des noces de l'agneau.

Enfin, on voit l'ennemi de l'agneau, le grand serpent et tous les génies qui forment son cortège, détruits et précipités dans le Tartare.

La Nature se renouvelle, et on montre aux initiés le spectacle de l'agneau et de la cité bienheureuse, dans laquelle l'initiation transporte ses amis. Elle est divisée, comme le ciel physique, en douze stations dont le chef est, comme dans le zodiaque, l'agneau, sous le signe duquel le principe-lumière rétablit l'harmonie de l'Univers. Elle est divisée de trois en trois, comme les signes et les saisons. Les douze génies tutélaires des signes y président sous le nom d'apôtres de l'agneau ou d'*aries*. Les fondemens de la muraille sont les mêmes pierres précieuses que celles qu'on voyait sur le rational du grand-prêtre, et qui, suivant l'explication que donnent Josèphe, Philon et Clément d'Alexandrie (*a*), désignent les douze signes du zodiaque. Elles sont les mêmes et sont rangées dans le même ordre que les pierres par lesquelles les astrologues arabes désignent les douze maisons du soleil, comme on peut le voir dans Kirker (*b*).

L'agneau est le temple et la lampe qui éclaire cette ville. On n'y admet que ceux dont les noms sont écrits dans le livre de vie de l'agneau, c'est-à-dire les seuls ini-

(*a*) Stromat., l. 5. — (*b*) OEdipe, t. 2, p. 177.

tiés à la lumière victorieuse sous le signe de l'agneau.

Enfin, on voit le fleuve du temps qui, comme un fleuve d'eau claire, coule du trône d'*aries* ou de l'agneau, et sur les bords duquel est planté l'arbre de vie qui porte douze fruits, et donne son fruit chaque mois. Il n'y a plus de malédiction, parce que le trône de Dieu et de l'agneau y sera, et que ses serviteurs (les initiés aux mystères de l'agneau) porteront son nom écrit sur leurs fronts.

Heureux ceux qui lavent leurs vêtemens dans le sang de l'agneau, afin qu'ils aient droit à l'arbre de vie.

On voit combien de fois dans cet ouvrage d'initiation le nom d'agneau est répété; on voit qu'il est le chef de toute l'initiation, le symbole sous lequel on y révère le dominateur de l'Univers, le vainqueur du dragon, celui dont on attendait, la nuit de pâque, l'avénement pour le renouvellement de toutes choses, et celui qui devait transporter dans le monde lumineux ses fidèles élus. Car cet agneau a toujours été regardé avec raison comme l'image symbolique du réparateur dont on avait fêté la naissance le 25 décembre, au solstice, le jour de la naissance du soleil.

On remarque que le type symbolique du soleil réparateur, ou du premier signe où le soleil avait son exaltation et remportait la victoire sur les ténèbres, a été soigneusement conservé dans la religion des Chrétiens, et que nommer Christ ou l'agneau, c'est la même chose, quand on veut désigner le réparateur. Il s'ensuit donc que les mystères de Christ sont les mystères de l'agneau, et que les mystères de l'agneau sont des mystères de même nature que ceux du bœuf mithriaque, auxquels ils succédèrent par l'effet de la précession des équinoxes, qui

substitua au bœuf égorgé l'agneau égorgé. Nous rapportons ces mystères à l'initiation mithriaque, parce que c'est chez les Perses seuls que ce signe s'appelle l'agneau; les autres peuples l'appellent le bélier. Ainsi la même religion de Zoroastre, qui nous a donné la clef de la Genèse et le mot de l'énigme du serpent destructeur, celle qui nous a expliqué la figure symbolique de la vierge et de son enfant, est aussi celle qui nous donne le mot des mystères de l'agneau ou du soleil triomphant des ténèbres, à l'équinoxe de printemps, sous *aries* : ce qui confirme toutes nos explications, puisque partout la lumière nous est fournie par la même théologie de Zoroastre, dont la religion juive et celle des Chrétiens sont une émanation.

On a eu soin de perpétuer parmi les Chrétiens le type et le nom symbolique de l'agneau, parce que c'était le mot du guet, le caractère, et, pour ainsi dire, *tessera* de cette société d'initiés qui se disaient les disciples de l'agneau et les associés à l'initiation de l'agneau. Aussi c'était là le signe et comme le sceau dont on marquait tous les initiés. C'était l'attribut symbolique auquel ils reconnaissaient leur fraternité, comme les francs-maçons ont leurs attributs caractéristiques et les symboles communs de leur association.

De-là l'usage où l'on était, dans la primitive Église, de donner aux nouveaux initiés ou aux nouveaux baptisés pour *tessera* (*a*) le sceau de l'agneau, ou une empreinte de cire représentant l'agneau [57].

Les Chrétiens de ce temps-là faisaient porter au cou par leurs enfans (*b*), au lieu de bulle, l'image symbo-

(*a*) Casali de veter. Sacr. Christ. ritib., c. 5, p. 62. — (*b*) Id. Casal., c. 48, p. 267.

lique de l'agneau. Tout le monde connaît les *agnus Dei.*

On ne connaissait alors d'autre représentation de Christ que la figure de l'agneau, tantôt uni à un vase, dans lequel coulait le sang de l'agneau égorgé (*a*), tantôt aux pieds d'une croix [58], comme on le voit dans un monument ancien imprimé dans Casalius (*b*).

Cette coutume d'exposer ainsi l'agneau symbolique à la vénération des peuples subsista jusqu'à l'an 680, sous le pontificat du pape Agathon et sous l'empereur Constantin Pogonat. Il fut ordonné, au sixième synode de Constantinople, can. 82, qu'à la place de la figure de l'agneau, le seul symbole usité jusqu'alors, on représenterait un homme attaché en croix; ce qui fut confirmé par Adrien premier (*c*).

Le pape Adrien premier, au septième concile, dans son Épitre à Tarasius, évêque de Constantinople, approuve la représentation de Christ sous la forme de l'agneau, et l'adopte.

Toutes nos églises retracent encore Christ sous cette image. On le voyait de grandeur naturelle sur le milieu du portail de Notre-Dame [59]. On le voit sur les taber nacles, sur les contre-tables, tantôt uni au livre des sept sceaux ou de la fatalité planétaire, tantôt couché avec la croix mystique. Tous les chants de l'Église au temps de pâque ne parlent que de l'agneau : *agnus redemit oves.* Il fournit la matière d'une antithèse à l'auteur de l'hymne *Victimæ paschali*, etc.

On ne peut donc révoquer en doute que la forme de l'agneau, ou du signe de l'exaltation du soleil et de son

(*a*) Casal. ibid., c. 3, p. 14. — (*b*) Ibid., p. 48. — (*c*) Decret. de Consecr. Distinct. 3, Can. 60.

passage à l'empire de la lumière, n'ait été destinée, par un usage aussi ancien qu'universel, à désigner Christ dans son exaltation et dans son triomphe sur les puissances des ténèbres, au moment où il répare tout le mal que l'ancien serpent en automne avait introduit dans la Nature. Il n'est pas difficile d'apercevoir que ce symbole n'est pas arbitraire; qu'il est né de la nature même de la religion du soleil, et qu'il n'a pas été libre aux Chrétiens d'en prendre un autre. Christ ou le soleil, désigné dans le moment de sa naissance par le nom de fils de la vierge céleste, devait l'être aussi, dans son triomphe, par le nom et la forme du signe même dans lequel il se trouvait au moment de ce triomphe, c'est-à-dire, par l'agneau équinoxial qui contraste, par sa position dans les cieux et par ses influences, perpétuellement avec le serpent des ténèbres, placé à la partie opposée du ciel et aux limites des ténèbres et du mal de la Nature, comme l'agneau l'est au commencement du règne du bien et de la lumière. C'était à ces deux points, *aries* et *libra*, ou agneau et balance, que les astrologues fixaient l'exaltation de la lumière et sa dégradation [60]. Le soleil, disent-ils, arrive à son exaltation dans *aries*, et dans sa dégradation ou dépression sous la balance (*a*). Tous les astrologues anciens y avaient fixé le commencement de l'empire du jour sur la nuit, et celui de la nuit sur le jour. Cette observation ne leur avait pas échappé. Aussi les adorateurs du soleil et des autres planètes, qui avaient fixé la célébration des fêtes qui leur étaient consacrées sous le signe où chacun de ces astres était dans son exaltation, avaient-ils fixé la grande solen-

(*a*) Firmic., l. 2, c. 3 et 12.

nité du Dieu-soleil au signe d'*aries*, lieu de son exaltation, comme on peut le voir dans Hyde (*a*).

Ce mot exaltation, employé dans l'astrologie ancienne par les adorateurs du soleil, a été conservé par les pères de l'Église, qui ont appelé la résurrection de Christ par son vrai nom et par l'expression originale, c'est-à-dire, qui l'ont appelé son exaltation. Saint Athanase (*b*) s'en est servi, et il explique par résurrection le mot de saint Paul, *exaltavit illum Deus*. Il regarde ces deux mots, résurrection et exaltation, comme synonymes dans l'Écriture, et prétend qu'il s'agit de la résurrection de Christ d'entre les morts, et de sa sortie du tombeau.

L'exaltation de soleil ne fut placée par les astrologues dans *aries*, et sa dépression sous *libra*, que parce qu'il s'élevait dans l'un au-dessus de la région des ténèbres et des signes inférieurs, et que, dans l'autre, il descendait vers le pôle abaissé et invisible, sous lequel on plaçait la partie inférieure du monde. C'est à ces deux époques de l'année qu'était fixée la célébration de tous les mystères anciens. L'empereur Julien nous en donne la raison (*c*); c'est parce qu'alors, dit-il, on fêtait l'approche du soleil, Dieu sauveur, qui nous élève vers lui, et qu'ensuite on pleurait son absence, et on priait la divinité de préserver l'homme de la malignité des ténèbres. C'est là surtout qu'à l'occasion de la fameuse fête du printemps ou des *hilaries*, en l'honneur de l'exaltation du Dieu Atys, Julien nous dit que le soleil de printemps a la vertu d'attirer à lui les ames vertueuses. Ceci nous donne le mot de l'énigme de ce passage de l'Évangile :

(*a*) Hyde. de Vet. Pers. Rel., c. 5, p. 128. — (*b*) Ath. contr. Arian., orat. 2, p. 350. — (*c*) Julian., orat. 5, p. 323, 324, etc.

Cum exaltatus fuero à terrâ, omnia traham mecum; ce qui présente un sens clair et net, quand on sait que les mystiques de la religion du soleil attribuaient au soleil de l'agneau la vertu d'attirer à lui les ames des initiés, et de les transporter dans le séjour de la lumière. Cette idée mystique est le fondement de tout l'Apocalypse. Elle se retrouve encore dans l'Inde, où les brames disent que les justes passent dans le paradis de Brama, attirés par les rayons du soleil, lorsque cet astre dirige sa course vers le nord. Voilà pourquoi ces peuples qui ont conservé le culte de l'ancien bœuf équinoxial disent qu'ils entrent dans ce paradis par le taureau, ou en se tenant à la queue de la vache, tandis que les Chrétiens, qui sont d'une institution plus récente, y entrent par l'agneau, comme nous l'avons déjà dit.

Les Arabes avaient consacré à la Mecque deux idoles, l'une blanche et l'autre noire (*a*). On honorait l'une (la blanche) à l'entrée du soleil au signe de l'agneau. Les Ammonites y portaient leur encens. L'autre (la noire) était honorée à l'entrée du soleil dans la balance, ou à son passage à l'équinoxe d'automne. On donnait des raisons astrologiques de ce culte idolâtrique, tirées de la théorie de l'exaltation des planètes.

Vincent de Beauvais (*b*) rapporte une semblable cérémonie pratiquée par des nations de l'Inde, à l'entrée du soleil à l'équinoxe de printemps, et à son entrée à celui d'automne; cérémonie toujours fondée sur le culte astrologique.

La grande fête des Perses, encore aujourd'hui, est celle du Neurouz, ou du nouvel an, dans laquelle on

---

(*a*) Bernard. Beindenbak. — (*b*) Specul. Historic., l. 4.

célèbre l'entrée du soleil dans l'agneau. Le commencement de l'année fut fixé, dit-on, à ce moment par Giemschid, parce que c'était en ce jour que la lumière et le mouvement avaient été donnés à l'Univers (*a*). On entend aisément le sens de cette tradition, qui n'est autre chose que l'expression du phénomène qui se renouvelle tous les ans, lorsque le soleil repasse dans notre hémisphère, pour mettre en jeu tous les principes de vie dans le monde sublunaire, et rendre au jour son empire sur les nuits. Les Perses célèbrent le retour du soleil au point équinoxial, autrefois l'agneau, avec la plus grande pompe. On y chante le fameux agneau qui rend à la Nature une nouvelle vie. On y représente le messager auguste, l'envoyé de Dieu, le béni qui vient apporter la nouvelle année et renouveler avec elle toute la Nature (*b*). *Hic novus dies mensis novi, de anno novo, novi temporis, quo necesse est renovari quidquid tempore constat*, dit le roi à toute sa cour. C'est le renouvellement de toutes choses, lequel était censé s'opérer à l'entrée du soleil dans l'agneau, qui a fait attribuer dans notre religion, ou dans le culte mystique du Dieu-soleil, la réparation à l'agneau, comme on avait attribué l'introduction du mal au serpent, qui, tous les ans, détruisait les heureuses influences de l'agneau du printemps. Mais aussi, tous les ans, à son tour, ce serpent se trouvait enchaîné et sans force au retour du soleil à l'agneau vainqueur et vaincu alternativement, comme l'étaient Ormusd et Ahrimane, dans la grande période de douze mille ans, ou de douze mois, laquelle se terminait toujours par le

(*a*) Hyde. de Vet. Pers. Rel., c. 19, p. 237. — (*b*) Hyde, p. 238.

triomphe d'Ormusd, qui rétablissait un nouvel ordre de choses.

Ces phénomènes variés, qui se renouvellent tous les ans, ont été observés par tous les peuples, surtout par ceux qui habitent les contrées septentrionales. Là, le signe sous lequel s'opérait ce renouvellement de la Nature a dû être regardé comme le génie bienfaisant des hommes. Or, ce signe était *aries* ou l'agneau. Hygin nous dit (*a*) de lui qu'il fut placé dans les constellations, afin que toutes les fois que le soleil se trouverait dans ce signe, toute la nature végétative subît une nouvelle création; ce qui arrive effectivement tous les ans au printemps. L'agneau ou le bélier dut donc être observé préférablement à tous les autres signes; et le soleil, sous la forme d'agneau, dut être la grande divinité des adorateurs de l'astre du jour. Ptolémée (*b*) le regarde comme cause active de la végétation annuelle. C'est dans le bélier céleste, dit Stoffler (*c*), que les anciens pensaient que se développaient la force motrice du monde, et que là était le siége de son énergie universelle.

Proclus, dans son commentaire sur le Timée, dit la même chose (*d*). Il regarde le bélier comme le principe et le commencement de la génération, et il ajoute que de-là vint le culte que lui rendirent les Égyptiens, et conséquemment les autres peuples chez qui cet effet était beaucoup plus sensible.

L'empereur Julien, dans son hymne au soleil, nous présente cet astre, qui, au moment de son retour au bélier à chaque période, appelle tous les êtres à la gé-

---

(*a*) Hygin, l. 2, c. 21. — (*b*) Ptolem. Tetrab., l. 2, c. 19. — (*c*) Stoffl., p. 84. — (*d*) Proclus in Tim., l. 1.

nération (*a*). Plus loin, dans le même hymne (*b*), il examine les raisons qui ont fait fixer le commencement de l'année à l'équinoxe de printemps, comme nous avons vu que l'ont fait les Perses, et comme l'ont fait les Français; et il remarque qu'ils y étaient invités par la Nature même, qui alors fait éclore tous les dons les plus précieux de son sein fécond. La mer devient navigable; les froids rigoureux de l'hiver sont chassés; la terre se couvre de verdure; les prés sont émaillés de fleurs. De-là sont venues dans nos traditions religieuses ces idées de création primitive, de réparation, de second avénement dans lequel doit être établi un nouvel ordre de choses dont l'époque est fixée à la fameuse fête du passage sous l'agneau, ou à l'entrée du soleil dans *aries*, comme nous l'avons déjà vu dans Cédrénus, dans saint Cyrille, dans Abulfarage, dans la Chronique d'Alexandrie, chez les rabbins, chez les Perses, etc. Tout partait de l'équinoxe ou d'*aries;* tout se renouvelait sous *aries;* le nouvel ordre des choses se rétablissait par lui; en un mot il était le chef de toute l'harmonie céleste, le réparateur de toutes choses et le grand Dieu de la Nature. Tel est aussi l'agneau dans l'Apocalypse; tel est Christ, agneau réparateur du mal du monde, dans le système religieux des Chrétiens. L'agneau, autrement dit Christ, y joue absolument le même rôle que le signe de l'exaltation du soleil, celui qui le fait rentrer dans son empire lumineux, *aries* chez certains peuples, *agnus* chez les Per-es et les Chrétiens, joue dans la Nature où il prête au Dieu-soleil sa parure, au moment où celui-ci sort de son tombeau et des enfers.

(*a*) Julian, orat. 4, p. 286. — (*b*) Ibid., p. 290.

Christ a donc, comme on l'a vu, tous les caractères de l'agneau, et l'agneau lui-même ne se trouve employé comme symbole principal de sa divinité que par le rôle imposant qu'il remplit dans les cieux et sur la terre; dans les cieux par sa position, sur la terre par son influence. Voilà donc encore Christ identifié absolument avec le soleil, par la forme qu'il a dans son triomphe, comme il l'est par l'époque même du temps où il commence ce triomphe, et par la forme et la nature même de l'ennemi dont Christ et le soleil sont censés triompher. Il nous reste actuellement à le considérer dans sa mort qui précède ce triomphe, dans sa descente aux enfers, et enfin à faire voir qu'on n'a rien dit de lui qui n'ait été dit du soleil dans toutes les religions anciennes, et que, sous ce point de vue là encore, Christ est absolument traité comme soleil.

Les anciens peuples de l'Orient ont adoré le soleil sous différens noms, tels que ceux d'Adonis, d'Osiris, de Bacchus, d'Atys, de Mithra, etc., comme on le voit dans l'hymne au soleil de Martianus-Capella (*a*) qui prétend que, sous ces différens noms, le soleil était le seul Dieu qu'adoraient les différens peuples. « Les habitans du Latium t'appellent soleil, dit l'auteur de ce superbe hymme; les Grecs te nomment Phébus, d'autres Bacchus; les habitans des rives du Nil te nomment Sérapis; ceux de Memphis t'appellent Osiris, les Perses Mithra; tu es Atys en Phrygie, Ammon (ou le Dieu-agneau) en Libye, Adonis en Phénicie; ainsi l'Univers entier t'adore sous une foule de noms différens. »

(*a*) Martian. Capell., de Nuptiis Philol.

Macrobe (*a*), dans son savant ouvrage sur les saturnales, fait voir que tous ces noms d'Apollon, de Bacchus, d'Adonis, d'Atys, d'Osiris, d'Orus, ne sont que les différentes dénominations du soleil chez différentes nations, et il réduit toute la théologie ancienne au culte du soleil. Nos explications précédentes ont mis le lecteur à portée de juger de la vérité de son assertion.

Les hymnes attribués à Orphée, les vers de l'oracle de Claros, s'accordent également à reconnaître le soleil sous cette diversité de noms et de formes que ce seul Dieu prend dans les religions anciennes (*b*).

Le superbe discours que l'empereur Julien adresse au soleil, est absolument appuyé sur les mêmes principes théologiques. Il y voit Osiris, Bacchus, Atys, etc. (*c*).

Non-seulement les théologiens, mais les historiens eux-mêmes, qui nous ont transmis les fables du soleil sous le titre d'aventures de prince, de héros, de conquérant, reconnaissent que sous ces noms on adorait le soleil ; ce qui est convenir indirectement que ce ne sont que des histoires factices et des aventures allégoriques de l'astre du jour, car il n'en peut éprouver d'autres.

Eusèbe, dans sa Préparation évangélique, Plutarque, dans son Traité d'Isis et d'Osiris, Diodore de Sicile, Diogène-Laërce, Suidas, Chérémon, Abnéphius, auteur arabe, en général tous les historiens grecs et latins, ou autres qui nous ont parlé de l'Osiris des Égyptiens, s'accordent à dire que c'était le soleil que les Égyptiens adoraient sous ce nom, et il ne nous a pas été difficile de le prouver par les aventures de ce Dieu

---

(*a*) Macrob. Sat., l. 1, c. 17, 18, 19, 20, 21, 22, etc. — (*b*) Ibid., c. 18. — (*c*) Julian, orat. 4, p. 269, etc.

ou de ce prétendu prince. Il nous suffit ici de l'aveu universel de tous les anciens. Cependant ces mêmes hommes qui nous disent que l'Égypte honorait le soleil dans Osiris, ne laissent pas de nous raconter l'histoire d'Osiris comme s'il eût été réellement un homme qui eût régné sur l'Égypte. On nous décrit ses bienfaits, les malheurs et les contradictions qu'il éprouva, sa mort même, et enfin sa résurrection. On voit, du premier coup-d'œil, qu'une histoire du soleil, sous quelques traits qu'on le peigne, ne peut être qu'une fiction et une allégorie sacrée, imaginée par les prêtres du soleil, qui faisaient naître et mourir leur Dieu pour chanter ensuite son retour à la vie. On a vu que ces histoires, assez différentes dans leurs détails, à raison des différentes légendes dont elles sont tirées (*a*), soit dans Diodore, soit dans Plutarque, soit dans Synésius qui est l'auteur de la sienne, ne laissent pas de s'accorder toutes dans un point principal; c'est-à-dire dans les obstacles qu'Osiris trouvait au bien qu'il voulait faire. Cet obstacle était dans Typhon son rival et son frère, et dans la mort qu'il reçoit de la main de son ennemi qui le met en pièces et l'enferme dans un coffre obscur d'où Osiris sort ensuite vivant et victorieux. Isis son épouse le cherche, rassemble les débris épars de son corps, et du fond du tombeau où elle les a réunis, elle voit sortir son époux radieux. Ce fait ne peut être réel : c'est donc une fiction; et comme cet époux est le soleil, c'est donc une allégorie sur la prétendue mort et sur la résurrection du soleil. Aussi est-ce d'après ces principes que nous l'avons expliquée. Re-

---

(*a*) Ci-dessus, l. 3, c. 3.

venons sur les traits de cette fiction et sur les bases de notre explication [61].

Osiris était peint avec les cornes du bœuf mithriaque, comme Bacchus, avec lequel Hérodote et tous les anciens le confondent; donc il est la même divinité que le taureau mithriaque auquel est toujours uni le soleil. Or, le taureau mithriaque a pour ennemi le scorpion céleste ou le signe opposé, répondant à l'automne, à cette ancienne époque. Donc Osiris doit avoir le même ennemi. Il l'a effectivement. Le planisphère égyptien, imprimé dans Kirker, peint Typhon aux pieds et aux mains serpentiformes, dans le signe du scorpion, avec lequel se lèvent les serpens d'automne. C'est là, dit-on, son domaine, c'est-à-dire le signe sous lequel passait le soleil, lorsqu'il entrait dans le domaine des ténèbres, figurées par Ahrimane en Perse, et par Typhon en Égypte, ou lorsqu'il descendait aux signes inférieurs, et que l'Univers restait abandonné aux assauts de la puissance ténébreuse, pour me servir de l'expression de Julien. On observe qu'il est ici question de l'époque dans laquelle le scorpion et le taureau occupaient les deux équinoxes, comme dans le monument mithriaque; ce qui remonte à plus de deux mille quatre cents ans avant l'ère chrétienne. C'était alors, non pas sous la balance, mais sous le scorpion qu'était dégradé le Dieu-lumière, comme il reprenait son empire, non pas avec la forme d'agneau, mais avec celle de taureau qu'avaient Osiris et Bacchus. Aussi Plutarque, dans son Traité d'Isis et d'Osiris, fixe-t-il cette mort d'Osiris et le triomphe du ténébreux Typhon au passage du soleil dans les étoiles du scorpion. Il nous peint les fêtes de deuil auxquelles cette mort donnait lieu, et il nous dit clairement qu'elles

avaient pour objet la dégradation de la Nature à cette époque, le dépouillement de la terre de toute sa parure, et surtout la défaite de la lumière qui succombait alors sous l'empire des nuits. Il ajoute que l'on trouvait en Grèce de semblables fêtes lugubres fixées à la même époque annuelle et instituées pour le même sujet, c'est-à-dire pour exprimer le deuil de la Nature au départ du soleil, lorsqu'il s'enfonçait vers les régions australes, séjour des enfers, ou dans l'hémisphère inférieur du monde. On y conduisait, en cérémonie, le bœuf équinoxial dont Osiris prenait la forme au printemps; mais il était alors, comme la Nature, couvert d'un voile noir et dans un appareil lugubre.

Macrobe (*a*) indique la même raison de ces cérémonies lugubres, et elle est vraie parce qu'elle est fondée sur la Nature.

Isis donne la sépulture aux membres de son époux dont le corps avait été divisé en quatorze parties; on lui élève des tombeaux dans différentes villes d'Égypte; on place autour du tombeau trois cent soixante urnes, autant qu'il y a de jours à l'année sans épagomènes, ou autant qu'il y a de degrés au zodiaque que le soleil ou Osiris parcourt. Isis fait son image en cire; le culte en est confié à des prêtres. Mais ensuite Osiris revient des enfers au secours de la lumière ou d'Orus son fils; il lui apprend à triompher de Typhon, leur ennemi, et lui assure la victoire sur le grand serpent qui combattait pour Typhon. Osiris lui-même n'avait pas été long-temps perdu. Après l'avoir pleuré comme mort, on chante son retour. On célèbre Osiris retrouvé avec autant de pompe que l'on

(*a*) Macrob. Sat., l. 1, c. 21.

avait célébré sa naissance, dans laquelle on annonçait la naissance du Seigneur du monde.

Nous n'avons donné que le précis de l'histoire d'Osiris, et nous avons réuni seulement les traits qui lui sont communs avec Bacchus, Adonis, Christ, etc.; enfin, les traits qui tiennent à la mort et à la résurrection du Dieu-soleil. Nous n'avons besoin ici que de ce précis; l'histoire mystique d'Osiris ayant été développée dans ses détails ailleurs, et beaucoup plus au long (*a*). On se rappellera que l'évêque Synésius fait finir la tyrannie de Typhon, et ramène Osiris au moment où le feu sacré s'allume sur les autels, et où Osiris de retour vient donner le nom à l'année. On se rappellera aussi que Synésius ne parle de toute cette aventure qu'avec l'air du mystère, ajoutant qu'il n'y dit rien que ce qui peut se dire au peuple.

Les autres pères de l'Église et les écrivains chrétiens parlent souvent de ces fêtes célébrées en l'honneur d'Osiris mort et ressuscité, et ils en font un parallèle avec leur Christ. Saint Athanase [62], saint Augustin, Théophile, Athénagore, Minutius Felix, Lactance, Julius Firmicus, tous les auteurs païens et chrétiens qui ont parlé d'Osiris ou du Dieu-soleil adoré sous ce nom en Égypte, s'accordent à nous peindre le deuil de l'Égypte à sa mort; deuil qui se renouvelait tous les ans. Ils nous décrivent les cérémonies qui se pratiquent à sa sépulture, les tombeaux qu'on lui avait consacrés en différens endroits, les larmes qu'on allait répandre pendant plusieurs jours, et ensuite les fêtes de joie qui succédaient à cette tristesse, au moment où l'on annonçait Osiris retrouvé et

---

(*a*) Ci-dessus, l. 3, c. 2 et 3.

ressuscité. Hérodote et Athénagore nous parlent de la représentation de la passion d'Osiris, que les Égyptiens appelaient les mystères de la nuit (*a*).

On trouve dans nos notes un abrégé de ces différens passages dont nous ne présentons ici que le résultat. Ce résultat est que le soleil a été adoré en Égypte, dès la plus haute antiquité, sous le nom d'Osiris, et qu'on célébrait sa naissance, qu'on écrivait sa vie, on chantait ses bienfaits, on pleurait sa mort pendant plusieurs jours sur son tombeau; qu'ensuite on célébrait son retour à la vie. Or, rien de tout cela ne convient au soleil, absolument parlant, au soleil qui ne naît, ni ne meurt; ce qui prouve que toute cette histoire est allégorique. Cette mort, ce tombeau, cette résurrection ne sont que des fictions mystiques, communes à toutes les religions qui ont pour objet le culte du soleil, telle que celle de Christ.

Il en sera de même de Bacchus qu'Hérodote, Plutarque, Macrobe et tous les anciens confondent avec Osiris, et conséquemment avec le soleil. Bacchus donc naît, meurt, descend aux enfers et ressuscite, comme Osiris, comme Christ.

Bacchus meurt comme Osiris; il est mis, comme lui, en pièces par les géans, et ensuite il est rendu à la vie. Telle était la doctrine qu'on enseignait dans les mystères du soleil sous le nom de Bacchus (*b*), en qui les théologiens reconnaissaient l'intelligence, *noüs* ou le *logos* de la divinité, en tant qu'elle est unie à la matière, et, pour ainsi dire, incorporée, jusqu'à ce qu'elle soit rendue ensuite au principe éternel et unique du sein duquel elle était descendue : idée qui rentre fort dans celle du logos

(*a*) Herod., l. 2, c. 170. — (*b*) Macrob. Somm. Scip., l. 1, c. 12.

incarné qui est mis à mort, ressuscite et retourne au sein de son père [63].

Nonnus, dans ses Dionysiaques (*a*), suppose que Bacchus fut mis en pièces par les géans; Jupiter le venge en envoyant un déluge qui détruit l'Univers; et ce Dieu redonne un second Bacchus à la terre renouvelée.

Diodore de Sicile (*b*), rapportant les traditions des Crétois, raconte aussi la mort de Bacchus mis en pièces par les Titans, telle qu'on l'enseignait dans les orphiques.

Plutarque (*c*) reconnaît lui-même que ce qui se pratique en Grèce dans les fêtes de Bacchus, appelées *titaniques et fêtes de la nuit parfaite*, s'accorde entièrement avec le déchirement d'Osiris et avec son retour à la vie.

Arnobe (*d*) et Pausanias parlent aussi de la mort de Bacchus mis en pièces par les Titans (*e*). Le premier dit qu'on le confondait avec le soleil ou avec Apollon; et nous avons prouvé à notre article Bacchus que ce Dieu était effectivement le soleil (*f*.

Quelques auteurs ont avancé que le Bacchus (*g*), fils de Cérès ou de la Déesse dont le nom a été donné à la vierge céleste, avait été mis en pièces par les géans qui avaient fait cuire ses membres dans une chaudière, mais que sa mère les avait réunis, et qu'il était sorti de la chaudière avec toute sa vigueur. On voit par-là combien le génie des mystagogues a varié les aventures du Dieu-lumière que les uns ont fait cuire dans une chaudière, d'autres attaché à une croix, d'autres en-

---

(*a*) Nonnus, l. 6, v. 175, etc. — (*b*) Diod. Sic., l. 5, c. 75, p. 391. — (*c*) Plut. de Iside, p. 864. — (*d*) Arnob. Contr. Gent., l. 1, p. 24. — (*e*) Pausan. Arcad., p. 267. — (*f*) Ci-dess., l. 3, t. 2, c. 6. — (*g*) Arn., l. 3, p. 119.

fermé dans un coffre, et que tous ont fait ressusciter.

Dans d'autres mystères, on le supposait seulement perdu. Les femmes éplorées le cherchaient, et ensuite terminaient leurs recherches en chantant le retour du Dieu au sein des Muses ou des intelligences qui présidaient à l'harmonie des sphères.

Plutarque, dans son Traité sur l'inscription de Delphes, nous parle de ces fictions théologiques sur la mort et le démembrement de la divinité, qui cependant, par son essence, est indivisible et immortelle. Il cite pour exemple la mort et la résurrection de Bacchus, qui était l'objet des mystères anciens et des chants dithyrambiques (*a*).

On célébrait des fêtes en l'honneur de Bacchus à l'équinoxe de printemps (*b*), au coucher du scorpion, domicile de Typhon et des géans ses ennemis (*c*). On invoquait en lui le saint taureau, que l'on priait de descendre du ciel. Telles étaient les prières des femmes éléennes (*d*). Les Chrétiens invoquent l'agneau qui a remplacé le taureau au point équinoxial.

Dans ces fêtes, on mettait à mort le taureau que l'on déchirait en pièces, afin de retracer le mystère de la passion de Bacchus, ou de ce qu'avait souffert le Dieu-bœuf de la part des mauvais génies ou des géans à pieds de serpent. Ce n'était point la représentation de l'agneau égorgé ; c'était celle du bœuf déchiré que l'on donnait aux peuples.

Julius Firmicus rapporte fort au long cette histoire (*e*),

(*a*) Plut. de ει, apud Delph., p. 388. — (*b*) Paus. Lacon., p. 105; Theod. Gaza, c. 4, p. 155. — (*c*) Ovid. Fast., l. 3, v. 712. — (*d*) Plut. de Iside, p. 364. — (*e*) Julius Firm. de Prof. Error. Relig., p. 13, etc.

et nous décrit tout le cérémonial de cette fête. C'est le père de Bacchus qui est instruit par Minerve de la mort de son fils, dont ses ennemis avaient coupé par morceaux les membres qu'ils avaient ensuite fait cuire. Minerve lui en apporte le cœur qu'elle avait sauvé de leurs mains. Le père, furieux, fait périr les Titans par différens supplices. Pour adoucir sa douleur il fait faire une statue à son fils, et y fait insérer le cœur du mort que lui avait apporté sa fille. Il lui élève un tombeau, établit des prêtres qui le gardent, et tous les ans on y célèbre des fêtes de deuil où l'on retrace les souffrances du jeune Bacchus en déchirant à belles dents la chair crue d'un taureau vivant. Transportés par la douleur, le délire et la fureur, les initiés à ces mystères courent ensuite, comme les ménades, sur les montagnes et au milieu des forêts, pleurant la mort du jeune prince dont on fait l'apothéose (*a*). On porte en cérémonie la boîte dans laquelle son cœur avait été renfermé, comme on porte au jeudi-saint le ciboire où repose le corps de Christ.

Julius Firmicus, qui nous rapporte cette légende crétoise, et qui s'obstine à faire de Bacchus un prince, comme il croyait aussi que Christ était un homme, qui avait effectivement vécu, qui était mort et qui était ressuscité, ne peut s'empêcher de convenir que les païens expliquaient tout cela par la Nature, et regardaient cette aventure comme une fiction mystique sur le soleil. Il est vrai aussi qu'il se refuse à ces raisons, et qu'il met même un discours dans la bouche du soleil, par lequel ce Dieu reproche aux hommes de chercher à le déshonorer par des fables impertinentes, tantôt en le sub-

(*a*) Jul. Firm., p. 15.

mergeant dans le Nil, sous les noms d'Osiris et d'Orus; tantôt en le mutilant sous celui d'Atys; tantôt en le faisant cuire dans une chaudière, ou rôtir à la broche, comme Bacchus; tantôt en le peignant comme un cocher : il aurait pu ajouter, tantôt en le faisant pendre comme Christ. « Pleurez Bacchus, dit le soleil, pleurez Atys, pleurez Osiris; ajoutons, nous, pleurez Christ; mais que ce soit sans me déshonorer par vos fables. » Ainsi parle le soleil dans Firmicus (*a*).

D'après ce que dit Firmicus, il est clair que la tradition s'était conservée chez les païens, que toutes ces aventures tragiques et incroyables, ces morts et ces résurrections, n'étaient que des fictions mystiques sur le soleil. C'est ce que nous prouvons encore ici dans la personne factice de Christ, aujourd'hui que la science nous a mis à portée de suivre les explications physiques de la théologie ancienne, et de comparer les formes bizarres de ces religions avec le ciel et la Nature.

Comme Christ, Bacchus prenait l'épithète de *Saotés* ou de Sauveur (*b*). Comme lui, il faisait des miracles (*c*), guérissait les malades, et prédisait l'avenir (*d*).

Non-seulement on enseignait dans les mystères la mort et la résurrection du soleil sous le nom de Bacchus, mais on parlait aussi de sa descente aux enfers; en sorte que, comme Christ, Bacchus est mort, descendu aux enfers (*e*) et ressuscité. Osiris également meurt, revient des enfers et ressuscite. Nous conclurons donc, malgré la différence des légendes et des noms, que Christ n'a rien qui n'appartienne à Bacchus et à Osiris, c'est-à-dire,

---

(*a*) Julius Firm. Ibid., p. 19. — (*b*) Paus. Corinth, p. 74, 79. — (*c*) Ib. Messen., p. 147. — (*d*) Ib. Phoc., p. 352. — (*e*) Ib. Corint., p. 73, 80.

au soleil honoré sous ces noms. Bacchus dès son enfance fut menacé de perdre la vie (*a*). On lui tendit des piéges, comme Hérode en tendit à Christ.

Bacchus, comme Christ, établit des initiations, et n'y admit que les gens vertueux. Les initiés attendaient son dernier avénement, comme les Chrétiens celui de Christ. Ils espéraient qu'alors il reprendrait le gouvernement de l'Univers et rétablirait l'ancienne félicité (*b*).

Le miracle des trois cruches remplies de vin, dont le miracle des noces de Cana est une imitation, s'opérait dans les temples de Bacchus, comme on peut le voir dans Pausanias, vers la fin des Héliaques (*c*).

On le peignait souvent à côté de la vierge sa mère ou de Cérès, appelée la sainte vierge, comme nous l'avons observé, autrement d'Isis; ces deux noms étant ceux de la vierge de nos constellations ou de celle qui se lève à minuit, au moment de la naissance de Christ. On l'appelait alors le Bacchus Mystès ou le Dieu des mystères (*d*); le jeune Inachus, celui que l'on peignait tenant un flambeau à côté de Cérès (*e*).

On donnait à Bacchus le nom de fils de Dieu. On l'exposait dans les mystères sur le van mystique, sous l'emblème d'un enfant naissant. Enfin, ce Bacchus des orphiques ou des mystères, qui naissait au solstice d'hiver, comme le dit Macrobe, mourait, descendait aux enfers et ressuscitait. Ce Dieu, fils de Dieu, comme l'appelle Euripide (*f*), et intelligence de Dieu, a donc le caractère mystérieux de Christ ou du Dieu-lumière de la secte

(*a*) Pausan. Achaic. — (*b*) Freret. Acad. des Inscript., t. 23, p. 267. — (*c*) Pausan. Heliac. 2, p. 204. — (*d*) Ibid. Arcad., p. 281. — (*e*) Ibid. Attic., p. 2. — (*f*) Euripid. in Bacchis.

mithriaque ou de la secte des Chrétiens [64]. Ses adorateurs furent persécutés, comme ceux de la secte de Christ et de Sérapis, et leur culte mystérieux fut proscrit souvent en Italie (*a*). L'Étrurie avait été, pour l'Italie, le berceau de ces initiations connues en Asie d'où étaient sortis les Étrusques.

Passons maintenant à Adonis. Les Phéniciens adoraient le soleil sous le nom d'Adonis qui, dans leur langue, signifie *mon seigneur*. Il n'y a qu'une voix là-dessus parmi les auteurs qui en ont parlé, comme nous l'avons fait voir à notre article Adonis.

Aussi ils disent tantôt qu'Adonis est le même qu'Osiris, tantôt qu'il est le même que Bacchus ; ce qui doit être nécessairement, si Adonis est le soleil, puisque nous venons de prouver que Bacchus et Osiris n'étaient eux-mêmes que cet astre, seigneur de la Nature, adoré sous le nom d'Osiris en Égypte, et de Bacchus en Arabie, en Grèce et dans l'Inde.

Il s'ensuit, d'après la théorie que nous avons établie sur le soleil et sur le génie religieux et allégorique des Orientaux, que l'Adonis phénicien doit naître, mourir et ressusciter, et passer successivement, comme le soleil, du ciel aux enfers, et des enfers remonter au ciel. Or, c'est effectivement ce que nous trouvons annoncé et consacré dans les traditions anciennes sur Adonis, et dans les fêtes établies en son honneur. Ici la légende est différente de celle de Bacchus et d'Osiris ; elle est moins pompeuse. Ce n'est point l'histoire poétique d'un conquérant ou d'un roi. Elle est aussi moins triste que celle du Christ. Elle suppose plus d'imagination et d'esprit

(*a*) Tite-Live, l. 39, c. 9, 18 ; Tertull. Apolog.

dans ceux qui ont imaginé sa fable et institué ses fêtes. Nous rappellerons en abrégé une partie de ce que nous avons dit sur Adonis, à l'article de ce Dieu (*a*). C'est ici qu'on peut en faire l'application [65]. Adonis est un jeune homme d'une rare beauté, dont la Déesse du printemps et des Grâces est éperdument amoureuse. Il lui est ravi par la mort que lui donne, pendant la saison des chasses, un horrible sanglier qui le blesse à l'aîne, et lui ravit la faculté génératrice. Adonis mort descend aux enfers; on le pleure sur la terre. La Déesse des enfers le retient six mois auprès d'elle; mais au bout de six mois, il est rendu à la vie et à son amante qui en jouit aussi pendant six mois pour le perdre et le retrouver encore. La même tristesse et la même joie se succèdent et se renouvellent tous les ans.

L'année, en recommençant son cercle, ramenait Adonis à la vie, et le printemps, par son retour, rendait à la Nature son jeune amant frais et radieux. Sa lumière, circulant dans l'Olympe avec les saisons, s'éteignait et s'allumait tour à tour en passant du séjour de la clarté aux ténèbres du Tartare, et des ombres de l'enfer à l'empire des Dieux supérieurs. Ce sont les idées que nous en donnent Théocrite (*b*) et Orphée (*c*). Ces poëtes l'invitent à venir avec la nouvelle année pour répandre la joie dans la Nature et faire éclore les biens que la terre prodigue de son sein fécond. On arme son front de cornes, comme Bacchus dont il a presque toutes les épithètes, et on lui attribue les mêmes propriétés fécondes que celles qu'a le soleil. On le peint tel que ce Dieu au printemps

(*a*) Ci-dessus, l. 3, c. 12; et Traité des Mystères, c. 1. — (*b*) Theoc. Idylle 15, v. 99. — (*c*) Orph. Hymn. Poet. Græc., p. 514.

était figuré dans ses images, suivant le passage de Macrobe, cité plusieurs fois dans cet ouvrage. C'est un jeune homme de dix-huit à dix-neuf ans (*a*). On lui dresse un superbe lit à côté de celui de la Déesse de la génération, du printemps et des amours. On prépare des corbeilles de fleurs, des essences, des gâteaux et des fruits pour les lui offrir (*b*), c'est-à-dire qu'on lui offre les prémices de tous les biens qu'il fait éclore (*c*). On l'invite, par des chants, à se rendre aux vœux des mortels. Mais avant de chanter son retour, on célèbre des fêtes lugubres (*d*) en honneur de ses souffrances et de sa mort. Il a ses mystères (*e*), et ses initiés, qui vont pleurer sur son tombeau, partagent la douleur de Vénus et sa joie. Car c'est elle et Proserpine qui tour à tour jouissent d'Adonis et le perdent.

Corsini (*f*) met un intervalle entre le deuil de la mort d'Adonis et la fête de son retour à la vie. Il place la première à l'entrée du soleil à l'équinoxe d'automne ou au 8 *antè calend. octob.*; et celle du retour au 8 *antè cal. april.*, ou au jour de pâque, au même jour où Christ était censé ressusciter. Cependant il incline pour unir ces deux fêtes à l'équinoxe de printemps, comme nous faisons; c'est-à-dire qu'il suppose que la fête du deuil de cette prétendue mort a été rejetée deux ou trois jours avant la résurrection; en sorte que, quoiqu'Adonis fût censé mourir en automne, cependant la cérémonie de sa sépulture fut remise au temps où l'on chantait sa résurrection. C'est ce qu'ont fait les Chrétiens, et ce que faisaient les Assyriens, suivant Lucien.

(*a*) Theocrit. ibid., v. 129. — (*b*) Ibid., v. 118. — (*c*) Philostrat. vit. Apoll., l. 7, c. 144. — (*d*) Lucian. de Deâ Syr., p. 878. — (*e*) Justin. Apolog., l. 2, p. 69. — (*f*) Corsini. Fast. Attiq., t. 1, p. 297, 300.

C'est aussi le lieu de se rappeler ce que nous avons dit, d'après l'ouvrage de cet auteur, sur la Déesse de Syrie. Il nous y donne une idée abrégée de la fête d'Adonis, de sa mort et de son retour à la vie. Suivant lui, les habitans de Biblos, lesquels, au rapport de Sanchoniaton, avaient pour premier Dieu *hélios* mis à mort par des bêtes féroces, ordonnaient tous les ans une fête de deuil en l'honneur d'Adonis, jeune chasseur de leur pays, qui avait été tué par un sanglier. Dans leur douleur, ils se meurtrissaient de coups, se lamentaient autour de son tombeau, lui rendaient chaque année des honneurs funèbres, et le lendemain ils célébraient son retour à la vie et son ascension au ciel. Il ajoute que quelques personnes de Biblos prétendaient que c'était non en honneur d'Adonis qu'on avait institué ces fêtes, mais en honneur de l'Osiris égyptien qui avait son tombeau chez eux. Ils avaient raison en ce point. C'était le même Dieu; mais ils avaient tort de les distinguer l'un de l'autre. Ils apportaient pour preuve une communication de culte entre l'Égypte et Biblos. Les Égyptiens fabriquaient tous les ans une tête d'Osiris en papyrus [66], qu'on exposait sur les eaux du Nil. Elle était portée à la mer, et les vents, par un miracle qui se renouvelait tous les ans, la conduisaient toujours, au bout de sept jours, sur le rivage de Biblos.

L'imposture, aidée de la crédulité, comme on le voit, a fait partout des miracles sans beaucoup de peine. On trompait encore le peuple par un autre miracle, en teignant de rouge les eaux du fleuve Adonis; et lorsque ce phénomène arrivait, on était averti du temps où l'on devait le pleurer. On supposait alors que le sanglier cruel venait de blesser Adonis, et que le sang qui sortait

de la plaie avait donné cette teinte aux eaux. Il y a beaucoup d'apparence que la crédulité fit les plus grands frais de ce miracle qui ne paraît pas aisé à exécuter sur un fleuve un peu considérable. Quoi qu'il en soit, voilà les contes que l'on débitait sur le Dieu mort et ressuscité.

Ovide nous donne l'histoire d'Adonis (*a*) dont tous les ans on célébrait les funérailles, et il fait naître de son sang les vents d'automne, désignés par la fleur de l'anémone que les vents les plus légers agitent et renversent. On l'avait fait naître de la nymphe Myrrha, changée en arbre de myrrhe, arbuste consacré au soleil, et dont les mages ont fait des présens à Christ.

On célébrait à Alexandrie avec beaucoup de pompe les funérailles d'Adonis (*b*) dont on portait solennellement l'image au tombeau où se faisaient ces prétendues funérailles. On les célébrait aussi à Athènes. C'était dans une chapelle attenante à celle de *Jupiter sauveur* [67], que les femmes d'Argos pleuraient Adonis (*c*).

Plutarque, dans la vie d'Alcibiade (*d*) et de Nicias, nous dit que, quand la flotte athénienne partit pour la Sicile, on tira de mauvais augures de ce que c'était au moment de la célébration des fêtes d'Adonis, dans lesquelles on portait de toutes parts dans les rues les images du Dieu mort que l'on allait enterrer, et où l'on voyait une foule de femmes qui, se frappant la poitrine, imitaient parfaitement la triste pompe des enterremens avec des chants fort lugubres.

Ammien-Marcellin nous retrace le tableau de la dou-

(*a*) Ovide. Métamorph., l. 10. — (*b*) Natal. Comes., p. 524. — (*c*) Pausan. Corinth., p. 61. — (*d*) Plutarch. Vitâ Alcibiad., t. 1, p. 200; Id. Vit. Nici., p. 531.

leur des dévotes à Vénus et à son infortuné amant Adonis. Procope et saint Cyrille parlent aussi de ces fêtes lugubres en honneur d'Adonis, et des fêtes de joie qui leur succédaient à l'occasion de sa résurrection (*a*). Elles avaient passé d'Orient en Occident, suivant Firmicus (*b*); on y pleurait l'amant de Vénus, et l'on montrait aux assistans la large plaie qui lui avait été faite, comme on montre chez nous la plaie que fit le coup de lance qui perça le côté du Christ. Néanmoins, malgré ces fictions et les légendes sacrées qui faisaient d'Adonis un homme réel, comme nous en faisons un de Christ, les Chrétiens un peu instruits, il ne parle pas du peuple, n'ont pas pris le change comme nous. Ils y ont toujours vu le soleil et ont cru devoir ramener à la physique et aux phénomènes annuels de la révolution du soleil toute cette aventure romanesque de l'amant de Vénus. Les hymnes d'Orphée même semblaient les conduire à cette explication, puisque les traits sous lesquels Adonis est peint ne pouvaient convenir qu'au soleil ou au Dieu qui circule dans le ciel avec les saisons, et qui ramène la végétation par son retour vers nous, voyageant tantôt dans les ombres du Tartare, tantôt dans l'Olympe lumineux, comme nous avons vu plus haut. Aussi Macrobe (*c*) qui nous a donné la théologie du soleil sous ces différens noms, n'a-t-il pas manqué d'expliquer toute l'histoire allégorique d'Adonis, sa mort et sa résurrection, le partage égal de la durée de sa vie entre Vénus et Proserpine, par la marche même du soleil et son séjour égal alternativement dans les six signes de l'hémisphère boréal et les six

(*a*) Cyril., l. 2; in Proph. Ezech. — (*b*) Firmic. de Prof. Relig., p. 21 et 22. — (*c*) Macrob. Saturnal., l. 1, c. 21.

signes de l'hémisphère austral, par les six mois de printemps et d'été, et par les six mois d'automne et d'hiver; par l'alternative de productions et de destructions qui s'opèrent sur la terre, suivant que le soleil dirige sa course dans nos climats et vers le pôle élevé, ou qu'il repasse vers les régions inférieures et vers ce pôle abaissé dont parle Virgile sous le nom d'enfers (*a*).

C'est alors que ce Dieu semble descendre sur les bords du Styx, et visiter le séjour des enfers où, après avoir été retenu pendant six mois, il revient habiter parmi nous, et franchit le fameux passage qu'ont célébré tous les peuples du Nord, à l'équinoxe de printemps.

Macrobe voit l'empire de Vénus dans l'hémisphère supérieur et boréal, celui de Proserpine dans l'hémisphère inférieur et austral, et il explique le deuil de Vénus par celui de la Nature au moment où les ténèbres reprennent l'empire sur le jour, c'est-à-dire lorsque le soleil repasse l'équateur pour fournir la carrière des six signes inférieurs, domaine de Proserpine, qui dans ce moment jouit de la présence du Dieu qui vient d'être ravi aux tendres embrassemens de la Déesse du printemps et de la génération. Ils prétendent, ajoute cet auteur, que Vénus retrouve ensuite Adonis, lorsque le soleil, après avoir parcouru les six signes de l'hémisphère inférieur, repasse dans notre hémisphère, et rend à la lumière et au jour leur empire sur les nuits. Le sanglier qui lui porte le coup de la mort est l'image symbolique de l'affreux hiver, représenté par l'animal qui se nourrit de ses fruits, et qui se plaît dans l'humidité et dans la fange. L'hiver fait comme une plaie au soleil, en affaiblissant sa lu-

(*a*) Virgil. Georg., l. 1, v. 242.

mière et sa force. On représente, sur le mont Liban, la Déesse amante d'Adonis, par la figure d'une femme plongée dans la douleur, la tête voilée et appuyée tristement sur sa main gauche. Des larmes abondantes, qui semblent couler de ses yeux, annoncent non-seulement sa douleur, mais encore l'état de la Nature pendant cette saison humide, durant laquelle la terre voilée par les brouillards épais ne jouit plus de la vue du soleil, tandis que les torrens plus abondans coulent de toutes parts au milieu des campagnes dépouillées de leur ancienne parure. Mais lorsque le soleil est sorti des souterrains profonds de la terre, et a franchi le passage équinoxial ou la fameuse ligne de démarcation, et a rendu au jour son empire sur les nuits, alors la Déesse de la génération, Vénus se réjouit; les prairies se couvrent de verdure, les campagnes présentent déjà l'espérance des moissons, et les arbres reprennent leur feuillage. C'est pourquoi nos ancêtres, dit Macrobe, ont consacré le mois d'avril à Vénus.

Cette explication de Macrobe, que nous avons rapportée ailleurs (*a*) avec les modifications que nous avons jugées nécessaires, nous paraît simple, naturelle, ingénieuse. Elle est fondée sur une observation qu'ont dû faire dans tous les temps les peuples de l'hémisphère boréal, qui ont remarqué que la face de la terre s'embellissait et se dépouillait de sa parure, suivant que le soleil s'approchait ou s'éloignait de leur climat, et que ce Dieu, par son approche et par sa retraite, changeait successivement la scène où la divinité avait placé l'homme [68]. Le bien et le mal de la Nature dépendant

(*a*) Ci-dessus, l. 3, c. 12.

absolument du soleil et de sa marche dans le zodiaque, son retour a dû causer la joie, comme son départ la tristesse, et les adorateurs de cet astre, dans le culte qu'ils lui ont rendu et dans les chants qu'ils lui ont adressés, ont dû surtout marquer d'une manière frappante ce contraste de la Nature et de l'état de l'homme aux deux principales époques de la révolution solaire, au moment de sa dépression au-dessous de l'équateur en automne, et au moment de son élévation au-dessus, ou de son exaltation au printemps. Voilà le fondement sur lequel ont été établies les fêtes, soit de tristesse, soit de joie, et le fond sur lequel ont été brodées les fables solaires, plus ou moins ingénieuses, à raison du plus ou moins d'esprit des prêtres et des mystagogues [69]. Le fond est le même; la broderie est différente dans ses nuances et ses figures, comme dans sa richesse.

Vossius, dans son Traité sur l'idolâtrie (*a*), adopte absolument l'explication de Macrobe, et reconnaît que la mort d'Adonis, ou son absence, n'est autre chose que l'éloignement du soleil vers les régions australes en automne et en hiver. Il joint à l'appui de son sentiment une épigramme d'Ausone sur le soleil. Il prétend que l'Adoneus des Arabes, l'Adonis des Phéniciens et l'Adès des Grecs se réduisent au même Dieu, ou au soleil des signes inférieurs. Il cite aussi les vers de Juvianus Pontanius [70], qui confirment également notre explication et la théorie que nous établissons dans tout cet ouvrage sur la mort et la renaissance de la végétation soumise à l'action du soleil.

Nous conclurons donc, avec tous ces auteurs, que la

(*a*) Voss., de Idol., l. 2, c. 59, p. 633.

mort et la résurrection d'Adonis ne doivent pas s'entendre de la mort et de la résurrection d'un homme, mais de celle du soleil considéré dans les principales époques du mouvement annuel et dans les rapports qu'il a avec le commencement et la cessation de la végétation périodique, avec le retour des longs jours et des longues nuits, qui partagent entre elles le cercle annuel, et qui ramènent le bien et le mal physique dans l'Univers [71]. Ainsi, Adonis aura les mêmes caractères que Bacchus et Osiris, et ses mystères seront, comme ceux de ces deux divinités, les mystères du Dieu de la lumière, et contiendront le récit des combats contre le principe des ténèbres, dont il triomphe tous les ans à l'équinoxe de printemps; c'est-à-dire que nous retrouvons encore dans ces mystères ce que Plutarque nous a dit être la base de toutes les religions anciennes, la théorie des deux principes et le récit allégorique de leurs victoires et de leurs défaites.

Passons maintenant aux malheurs et aux victoires du Dieu du jour (*a*), Orus ou Apollon (*b*), fils d'Isis, perdu et retrouvé, et nous verrons qu'ils sont absolument établis sur le même fondement théologique.

Le nom Orus est le mot hébreu et phénicien *Or*, lumière. *Or*, dit Philon, signifie lumière (*c*). Ce qu'il y a de certain, c'est que toutes les fois que les Grecs parlent de ce Dieu, ils nous disent qu'il est le même que leur Apollon ou que le Dieu-lumière, le soleil et la lumière

---

(*a*) Plut. de Iside, p. 355, 375; Amm. Marcell., l. 27; Diod. Sic., l. 1, p. 22; AElian. de Anim., l. 10, c. 14; Hor. Apoll., l. 1, c. 17. — (*b*) Herod., l. 2, c. 144, 156; Suid. voc. Priap. — (*c*) Phil. Alleg., l. 2, p. 52; Jablonski, l. 2, c. 4, p. 222; Voss. Orig. Idol., l. 2, c. 64, p. 649.

du jour que produit cet astre, et qu'il épanche de son sein. Orus, en qualité de Dieu du jour et de la lumière, était fils du soleil Osiris et de la Déesse Isis, comme nous l'avons fait voir dans notre chapitre sur Isis (*a*). Nous rapporterons ici un précis de ce que nous avons dit, et nous y joindrons quelques nouveaux développemens.

Le bootès, placé dans le ciel à côté de la vierge, mère du soleil, ou de l'Isis d'Ératosthène, était censé avoir été chargé de l'élever (*b*); au moins il présidait avec la vierge à la naissance du Dieu-lumière, puisqu'il montait avec elle à minuit, et qu'il l'accompagne toujours.

Orus était persécuté par le noir Typhon aux formes serpentines, comme Apollon et sa mère le sont par le serpent Python, celui du pôle, qui ramène les nuits et les froids de l'hiver avec la balance, et qui monte toujours à la suite de la vierge ou de la mère du soleil (*c*). C'est ce serpent, dont Orus devint ensuite vainqueur, lorsqu'Osiris son père, sortant des enfers, vint l'en faire triompher (*d*). Orus ou Apollon avait son tombeau à Delphes; le temple était bâti dessus (*e*).

Orus, avant de triompher, avait été déchiré et mis en pièces, comme Bacchus; mais ensuite il fut rappelé à la vie par la Déesse sa mère, qui lui donna et la vie et l'immortalité (*f*).

Tous les auteurs ecclésiastiques nous parlent des fêtes lugubres instituées par Isis à l'occasion de la perte de son fils, et des chants de joie qui leur succédaient aus-

(*a*) Ci-dessus, l. 3, c. 3. — (*b*) Salmas. Ann. Clim., p. 594. — (*c*) Theon ad Arat. Phæn., p. 113. — (*d*) Plut. de Iside, p. 358. — (*e*) Cyrill. Alex. contr. Jul., l. 10, p. 342. — (*f*) Diod. Sic., l. 1, p. 22.

sitôt qu'elle l'avait retrouvé. Ces fêtes ressemblaient assez à celles que la même vierge céleste, appelée Cérès, avait instituées à l'occasion de la perte de sa fille qu'elle pleurait et cherchait par toute la terre, et qui lui avait été ravie par le prince des ténèbres, ou par Pluton, roi des enfers, Lactance (*a*) nous peint le deuil des prêtres d'Isis, durant tout le temps où Isis cherche et pleure son fils qui lui a été enlevé, et la joie publique qui éclate au moment où elle est censée l'avoir retrouvé.

Épiphane (*b*) nous peint la douleur et le délire des prêtres dans ces cérémonies. On y reconnaît la fureur des bacchantes lorsqu'elles pleurent et cherchent Bacchus.

Le passage de Minutius Félix, cité déjà plus haut, confirme encore (*c*) ce que nous avons dit sur Orus perdu et retrouvé par sa mère qui s'afflige et se réjouit tour à tour, et sur les fêtes de deuil et de joie qui retraçaient cette mort et cette résurrection mystérieuse. Julius Firmicus nous fait la même peinture du deuil et de la joie successive des prêtres d'Isis, sur la mort et la résurrection d'Orus (*d*).

Il n'est pas difficile de reconnaître à ces traits l'Adonis des Phéniciens, ou le Dieu-lumière mort et ressuscité. Aussi Macrobe, qui nous a donné l'explication du premier, nous fournit celle du second par les mêmes principes physiques et cosmogoniques.

« Chez les Égyptiens, dit ce savant (*e*), Apollon ou le soleil prend le nom d'Orus. Ces peuples, voulant sous ce nom consacrer une statue au soleil, le représentent la

---

(*a*) Lactant., l. 1, c. 21. — (*b*) Epiph. Adv. Hæres., l. 3, p. 461. — (*c*) Minut. Felix, p. 163. — (*d*) Julius Firm. de Profan. Relig., p. 4. — (*e*) Macrob. Sat., l. 1, c. 21, p. 260.

tête rasée, à l'exception d'un toupet de cheveux qu'ils lui laissent au côté droit. Ils désignent par-là le temps où le jour est le plus court et où il a perdu tous les accroissemens qu'il avait reçus, le soleil étant parvenu au terme le plus étroit de sa carrière diurne; ce qui arrive au solstice d'hiver. Mais ensuite cet astre, sortant de la prison étroite et obscure dans laquelle il avait été renfermé, s'achemine vers le solstice d'été, accroît sans cesse les jours et regagne son empire. »

C'est surtout dans ce passage à l'hémisphère lumineux que le Dieu-soleil, Orus, prend le nom d'Apollon (*a*), ou du vainqueur du serpent Python. La victoire du Dieu Orus sur la couleuvre, suivant Plutarque, est absolument la même chose que celle d'Apollon sur Python, que celle d'Osiris sur Typhon, monstre hérissé de serpens, que celle de Jupiter ou d'Ammon sur les Titans et les géans, de Bacchus sur les géans qui l'avaient démembré (*b*); enfin que celle de Christ sur l'ancien serpent, prince de la mort et des ténèbres, qui avait introduit le mal dans le monde. Tous ces triomphes étaient fixés à l'équinoxe de printemps.

Dans les Dionysiaques de Nonnus (*c*), Jupiter reprend ses foudres, tue le géant Typhon aux pieds de serpent, et aussitôt le soleil du printemps vient rendre à la Nature la lumière et la fécondité.

On célébrait en Grèce (*d*), au printemps, la victoire d'Apollon sur le serpent Python par les jeux les plus solennels.

(*a*) Macrobe. Saturnales, l. 1, c. 18. — (*b*) Plut. de Iside, p. 360. — (*c*) Nonn. Dionys., l. 3, v. 1, etc. — (*d*) Corsini. Fast. Attic., t. 1, p. 205.

Denis le voyageur (*a*) parle des fêtes du printemps célébrées dans les îles de la Grèce, et il les appelle des fêtes de félicitation, en réjouissance du salut, dit Eusthate son commentateur. Ce sont les *hilaries* des Romains. On les célébrait par des hymnes et des chants en honneur de l'aimable Dieu du printemps aux belles formes, qui venait de commencer son règne heureux.

C'est à la suite de la destruction de l'ancien monde par le déluge ou par la catastrophe que l'on imaginait toujours terminer chaque période, aux approches de l'équinoxe, que vient, dans Ovide (*b*), le triomphe du Dieu-soleil Apollon sur le serpent Python, au moment où le monde se renouvelle, et lorsque le cocher céleste, Phaëton, placé sur le point équinoxial du printemps, prend en main les rênes des chevaux du soleil (*c*).

C'était à l'équinoxe de printemps que les Hyperboréens, dont Orus ou Apollon était la grande divinité, célébraient le retour de leur Dieu au signe de l'agneau ou du bélier équinoxial, et ils prolongeaient ces fêtes jusqu'au lever des pleïades, au rapport de Diodore (*d*). L'immersion des pleïades durait quarante jours (*e*), c'est-à-dire, autant de temps que Christ reste sur la terre après sa résurrection et avant de monter au ciel.

Dans l'ouvrage de l'initiation (*f*) aux mystères du soleil, sous le symbole de l'agneau, ce n'est qu'après que le grand serpent a été vaincu et enchaîné dans le Tartare, que l'on voit paraître la nouvelle terre et le nouveau ciel. Au-dessus est placée la cité sainte dont le chef

---

(*a*) Dionys. Perieg., v. 527; Eusthat. Comm. ibid.; et Anonym. Paraphraste. — (*b*) Ovide. Métamorph., l. 1, fab. 13. — (*c*) Ibid, l. 2, fab. 1. — (*d*) Diodore, l. 2, c. 47. p. 159. — (*e*) Hesiod. Op. et Dies, l. 2, v. 1. — (*f*) Apocalypse, l. 19, 20, 21, 22.

est le premier des douze signes, celui dans lequel le soleil entre vainqueur au printemps, et, en un mot, l'agneau, qui éclaire de sa lumière la ville sacrée aux douze fondemens et aux douze portes, dans laquelle est élevé le trône de l'agneau d'où découle le fleuve du temps sur les rives duquel est planté l'arbre de vie, qui donne ses douze fruits, un chaque mois.

Dans la théologie des Islandais, leur Apollon, Odin, tue l'énorme serpent. Aussitôt le soleil s'éteint : la terre se dissout dans la mer, les étoiles perdent leur éclat, toute la Nature se détruit pour se renouveler. Mais du sein des flots sort une nouvelle terre habillée de verdure. On voit naître des moissons qu'on n'avait pas semées : le mal disparaît. La prophétesse, comme saint Jean, voit une demeure couverte d'or et plus brillante que le soleil : là, habitent des peuples vertueux, et leur bonheur n'aura point de fin (*a*). Tel est le précis des dernières stances du Voluspa, poëme des Scandinaves, composé sur les mêmes principes que l'Apocalypse. Comme ce dernier, il emprunte ses tableaux monstrueux des images de nos constellations, et contient, comme l'Apocalypse, le combat des deux principes, terminé par la défaite du serpent et par le triomphe du Dieu-lumière au printemps. Ce sont les mêmes aventures que celles d'Osiris et de Typhon, d'Oromaze et d'Ahrimane, de Christ et du diable, ou les combats et les défaites successives des deux principes avec la victoire du Dieu-lumière, et le bonheur de ceux qui sont fidèles aux lois de l'initiation à ses mystères.

Ces alternatives de victoires du jour sur la nuit, cette

(*a*) Voluspas.

succession d'activité et de repos, de création et de destruction dans la nature sublunaire, décrites souvent sous les formes tragiques de mort et de résurrection, de déchirement et de réunion des membres de la divinité, étaient exprimées, chez les Phrygiens, en termes plus doux, par une succession de veilles et de sommeil de la part du grand Dieu de la Nature, ou du Seigneur soleil. Ils célébraient au printemps les fêtes de son réveil. Les Paphlagoniens le mettaient, comme Saturne, aux fers pendant l'hiver, pour chanter sa liberté au printemps; d'autres enfin, dans le même pays, supposaient une mutilation et une cessation d'énergie féconde. Tels étaient les dogmes des initiés aux mystères d'Atys, dont nous avons déjà parlé. Nous rappellerons ici en abrégé les principaux traits de la fiction sacrée sur Atys, et une partie de ce que nous avons dit du cérémonial de ces fêtes (*a*).

On adorait en Phrygie le soleil (*b*) sous le nom d'Atys, aimé de Cybèle, mère de Dieu ou des Dieux, ou sous celui d'Esmun (*c*) et d'Esculape, jeune homme chéri d'Astronoë, reine des Dieux et des Phéniciens. La manière dont il était représenté ne permet pas de douter que ce ne fût le Dieu-soleil, ame de la Nature et roi de l'Olympe, qu'on ait voulu honorer sous cet emblème. Il avait le sceptre pastoral (*d*) et la flûte aux sept tuyaux, deux symboles, l'un de la puissance que cet astre exerce sur la Nature, et l'autre de l'harmonie universelle dont il est chef. Il portait sur la tête le bonnet phrygien,

(*a*) Ci-dessus, t. 2; Traité des Mystères. — (*b*) Mart. Capell. Hymn. in Sol. — (*c*) Damasc. vit. Isid. Phot. Codex 242. — (*d*) Macrob. Sat., l. 1, c. 21, p. 259.

semé d'étoiles (*a*), symbole de la voûte dans laquelle il circule. On lui donne le nom d'Atta ou de Papa, qui tous deux reviennent à celui de père, titre d'honneur qui, comme celui de Seigneur, a été donné chez tous les peuples à la divinité et au soleil, roi et père de la Nature. C'était le titre de Jupiter chez les Bythiniens qui l'appelaient *Atta* et *Poppa*, comme les Scythes l'appelaient *Poppæus*.

Cybèle, fille d'un roi de Phrygie, devient amoureuse d'Atys (*b*), et a un commerce secret avec lui. Le père de la princesse, qui l'avait toujours crue vierge, ayant su qu'elle était enceinte, la chasse de son palais, et fait périr Atys son amant dont le corps reste sans sépulture. Cybèle est tellement affligée de cette mort qu'elle court éplorée dans les campagnes et sur les montagnes qu'elle fait retentir de ses hurlemens et du son bruyant des cymbales. Elle fuit jusque chez les Hyperboréens où Apollon l'accompagne.

Les terres des Phrygiens avaient été frappées de stérilité depuis la mort d'Atys. Ils consultent l'oracle du Dieu-soleil, qui leur ordonne de faire les funérailles d'Atys, et de rendre à Cybèle les honneurs divins, s'ils veulent faire cesser la stérilité de leurs campagnes. On cherche les membres d'Atys, qu'on ne retrouve plus. On y substitue son image à laquelle on rend les honneurs funèbres : on pleure sa mort, on verse des larmes sur son tombeau : on lui élève des autels conjointement avec Cybèle : on établit des fêtes anniversaires (*c*), dans lesquelles, après l'avoir pleuré, on chante son retour à la

---

(*a*) Julian. Orat. 5; in Cybel., p. 309. — (*b*) Diod. Sic., l. 3, c. 59; Euseb. Præp. ev., l. 2, c. 1. — (*c*) Julian. Hymn. 5, p. p. 315.

vie et à l'empire des Dieux; et tous les ans, lorsque le Dieu-soleil rejoint l'agneau de l'équinoxe, Atys, pleuré pendant trois jours, ressuscite et entre dans la gloire de sa divinité.

D'autres légendes supposent que le jeune Atys s'était refusé aux sollicitations de la Déesse, et qu'il ne trouva pas d'autres moyens de réprimer ses désirs et d'éluder ses poursuites que de se faire à lui-même ce que le sanglier fit à Adonis, en retranchant de son corps ce qui pouvait plaire à son amante.

Cette dernière version est la plus connue. Elle fait le fond des explications des mystères d'Atys et de Cybèle par l'empereur Julien (*a*) : elle est aussi celle qu'adopte Julius Firmicus. Ce dernier ajoute (*b*) que les Phrygiens, voulant perpétuer le chagrin qu'avait eu la Déesse de se voir méprisée, ont établi des fêtes de deuil annuel, et qu'afin de consoler la douleur de cette Déesse, après avoir donné la sépulture à son amant, ils chantent sa résurrection et lui élèvent des temples. Tous les ans on renouvelle le souvenir de ces funérailles.

Damascius, dans l'Histoire de la mère des Dieux (*c*) et de son amant, qu'il nomme Esmun ou Esculape, a adopté aussi la dernière tradition, et la Déesse y rappelle à la vie son amant en lui rendant la chaleur. Il a conservé sur l'amant de Cybèle un trait caractéristique qui lui est commun avec le soleil et avec Christ; il dit qu'il a allumé une grande lumière au sein des ténèbres. C'est ce que dit aussi de Christ le prophète Isaïe (*d*). « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande

(*a*) Julian. Orat. 5. Ibid., p. 313. — (*b*) Jul. Firm. de Prof. Relig., p. 7. — (*c*) Damasc. apud Phot. Cod. 242. — (*d*) Isaïe, c. 9, v. 2.

lumière. » Cet endroit du prophète juif a été toujours regardé comme une prédiction sur la naissance de Christ.

Julius Firmicus convient que les païens rappelaient toute cette aventure à des causes physiques, et en donnaient des explications tirées de la Nature. Il les combat; et effectivement celles qu'il rapporte ne sont pas admirables; mais les mauvaises explications ne détruisent pas la force des véritables. Il est toujours constaté par-là que l'on n'avait point oublié qu'on devait les chercher dans la physique; ce que nous faisons dans cet ouvrage.

Saint Athanase (*a*), en parlant de cette fable et d'autres aventures monstrueuses des Dieux, reconnaît aussi que les gens les plus instruits parmi les païens justifiaient ces absurdités apparentes, en soutenant qu'elles n'étaient que des allégories relatives au soleil, aux astres et à la Nature. Saint Augustin convient (*b*) aussi que, suivant Varron, toutes ces fictions se rapportaient à l'ordre du monde.

Parmi les différentes explications physiques que les anciens nous ont laissées sur la fable d'Atys, la seule vraie est celle de Macrobe, qui la range dans la classe des résurrections d'Osiris, d'Orus, d'Adonis, etc., et qui la rapporte tout entière à la marche du soleil dans le zodiaque, suivant que, par son approche ou sa retraite, il abandonne la terre au deuil et à la stérilité pour lui rendre ensuite sa force féconde, ainsi qu'au jour son empire sur les nuits. Ce savant auteur (*c*) nous dit que toutes ces cérémonies religieuses, dans lesquelles le deuil et la joie se succédaient alternativement, avaient pour

---

(*a*) Athanas. contr. Gent., p. 27, 28. — (*b*) August. Civit. Dei, l. 7, c. 23. — (*c*) Macrob. Sat., l. 1, c. 21.

objet le départ et le retour du soleil vers nos climats, et il fixe la fameuse fête de ce retour au même jour où les premiers Chrétiens avaient fixé leur pâque au 8 *antè cal. april.*, ou le 25 de mars, à trois mois, jour pour jour, de distance de l'époque de la naissance du soleil et de celle de Christ, arrivée le 8 *antè cal. januar.*, ou le 25 décembre. C'est à ce 8 *antè cal. april.* que les calendriers anciens fixent le commencement du printemps (*a*). C'est à ce même jour que sont aussi fixées les *hilaries* ou fêtes de joie, pour la résurrection du soleil et pour son triomphe sur les nuits, dans le même calendrier où nous trouvons le *natalis invicti solis* placé au 8 *antè cal. januar.* Ainsi la marche de Christ suit celle du soleil et celle de la Nature absolument. Il naît et triomphe aux mêmes époques de l'année auxquelles on fêtait la naissance du soleil et le triomphe du Dieu du jour sur les nuits, de ce soleil qu'on avait peint comme un jeune enfant au solstice d'hiver (*b*), et qu'on représentait comme un jeune héros vigoureux au printemps.

La fête de pâque, que nous célébrons le même jour que les anciens célébraient les *hilaries* en mémoire du triomphe de la lumière ou du prince de la lumière sur le prince des ténèbres, du jour sur la nuit, est la plus gaie de toutes nos fêtes. Tous ses chants sont consacrés à la joie : *alleluia* est un cri de joie, et ce cri est répété sans cesse. On y chante : « Voilà le jour qu'a fait le Seigneur, réjouissons-nous, etc. » *Hæc dies*, etc. On y répète sans cesse le nom d'agneau : on parle de ses noces : on invite les jeunes garçons et les jeunes filles, comme Horace dans son

---

(*a*) Petav. Uranol., t. 3, p. 61, 68. — (*b*) Macrob. Saturn., l. 1, c. 18.

poëme séculaire en honneur d'Apollon, à chanter le roi du ciel vainqueur des ombres de la nuit, et qui entre dans sa gloire. *O filii et filiæ*, etc. Les prêtres sont vêtus de blanc, couleur favorite du Dieu de la lumière, et qui contraste avec les couleurs lugubres qu'on avait prises le jour de la mort du Dieu dont on célèbre le retour au règne de la lumière. On multiplie les cierges; les temples brillent de nouveaux feux : enfin tout exprime la joie d'un triomphe. Et quel est ce triomphe? Celui des *hilaries* : « Parce que, dit Macrobe, en ce moment le soleil assure au jour l'empire sur les nuits. » Que célébrons nous nous-mêmes? La défaite du prince des ténèbres et du serpent qui avait introduit le mal dans le monde, et la gloire du Dieu qui nous transporte dans le règne de la lumière. On voit que c'est absolument la même chose. Quel est ce libérateur? Celui que saint Jean dit être la lumière et la vie; la lumière qui éclaire l'œil de tout mortel. Sous quelle forme triomphe-t-il de l'affreux serpent? Sous celle de l'agneau, c'est-à-dire, sous la forme de l'animal du zodiaque où le soleil a son exaltation et le lieu de son triomphe, et dans lequel cet astre se retrouve au 8 *antè cal. april.*, lorsqu'il vient affranchir les peuples de notre hémisphère de l'empire des longues nuits qu'y avait amenées le serpent, et rendre à la terre sa fécondité et ses ornemens que l'influence du même serpent d'automne lui avait ravis. L'époque du temps, les formes astronomiques sont absolument les mêmes pour Christ, comme pour le soleil, réparateurs l'un et l'autre de la Nature et d'un mal exprimé par la même dénomination; savoir, par celle des ténèbres. Pourquoi chercher de la spiritualité quand tout est physique, et distinguer Christ du soleil, quand on sait que

l'un et l'autre portent dans la théologie ancienne le nom de fils unique de Dieu, comme on le voit dans Platon et comme nous le dirons bientôt? Comme Christ, le soleil était pleuré, et les cérémonies de deuil feint à l'occasion de cette prétendue mort précédaient, comme dans la religion de Christ, de quelques jours la joie de son triomphe célébré dans les *hilaries* ou le 25 de mars. Car Macrobe (*a*) fait expressément la remarque que la fête des *hilaries* était précédée de quelques jours de deuil, où l'on feignait de pleurer la malheureuse catastrophe du Dieu dont on allait chanter le triomphe. Il ajoute que c'est la même idée théologique qui fait la base des fêtes de deuil et de joie de toutes les religions dont le culte s'adresse au soleil, telles que celles d'Osiris, d'Adonis, d'Horus, etc.; telle est celle de Christ.

De même que les Chrétiens supposent Christ mourant, *suspensus in ligno*, les adorateurs d'Atys le représentaient aussi, dans sa passion, attaché à un arbre, ou par un jeune homme lié à un arbre que l'on coupait en cérémonie (*b*).

De même que l'on rappelait, dans les premiers siècles de l'Église, comme on l'a vu plus haut, le mystère de la passion de Christ par le bois sur lequel on le supposait mort, et au pied duquel était l'agneau immolé qui le représentait, de même les adorateurs d'Atys plaçaient aussi l'agneau ou le bélier équinoxial au pied de l'arbre que l'on coupait au milieu de la nuit où se célébrait le mystère de ses souffrances (*c*).

Julius Firmicus, qui rapporte toutes ces circonstances, oppose à cette cérémonie des païens le sacrifice d'A-

(*a*) Macrob. Sat., l. 1, c. 21, p. 260. — (*b*) Jul. Firm. de Prof. Relig., p. 54. — (*c*) Ibid. 53.

braham et de son bélier, la fameuse fête du passage chez les Juifs et la cérémonie de l'agneau pascal au moment où le peuple hébreu est affranchi de l'oppression d'un tyran cruel. Il regarde cette dernière cérémonie comme l'image de la pâque des Chrétiens ; et il a raison : c'est le même canevas d'une broderie différente. Il ne manque pas de rapporter tous les passages de l'Écriture dans lesquels Christ, ou le Dieu qui triomphe à l'équinoxe, est appelé l'agneau.

Il oppose encore à ce bois sacré que l'on coupait religieusement dans les mystères de Cérès et de Cybèle, le bois sacré de la croix sur lequel, dit-il, s'appuie toute la machine du monde ; et il a raison : Christ et Atys étant le même Dieu-soleil, dont on célébrait la mort et la résurrection à l'équinoxe, au passage du soleil dans *aries* ou *sub agno*, il n'est pas surprenant de trouver beaucoup de ressemblance dans les mystères du même Dieu, honoré pour le même objet, mais sous des noms seulement différens [72].

La forme symbolique de l'agneau n'a été consacrée dans ces mystères, que parce que cette fête était essentiellement liée au signe équinoxial occupé par *aries*, et que c'était le soleil de l'agneau ou de l'équinoxe et l'approche du sauveur du monde qu'on y célébrait. L'empereur Julien, dans son hymne à Cérès, donne même les raisons astronomiques et théologiques de cette fixation. Il est vrai qu'il y mêle un peu de mysticité platonicienne, qui a été le raffinement du culte ; au lieu que nous nous en tenons, comme Macrobe, à l'institution physique, qui a été la primitive, c'est-à-dire, au triomphe du soleil de printemps sur les affreuses ténèbres de l'hiver, lorsque le feu céleste vient embraser la Nature, comme nous

avons vu dans saint Épiphane à l'occasion de la fête équinoxiale du bélier chez les Égyptiens. Malgré cela, on voit même dans les idées mystiques de Julien les traces de l'objet réel et primitif de cette cérémonie. On y coupait l'arbre sacré (*a*), pour annoncer le retranchement du principe de fécondité, malheur arrivé à Atys. Il nous peint Atys tantôt s'abaissant au sein de la matière pour la féconder, tantôt retournant à l'empire des Dieux. Il observe que cette cérémonie religieuse se faisait au moment où le soleil allait atteindre l'équinoxe; que le premier jour on coupait l'arbre sacré dont nous avons parlé; que le second jour on faisait retentir les trompettes; que le troisième jour se faisait l'abscission ou cérémonie secrète du Dieu Gallus, et qu'à ces fêtes tristes succédaient aussitôt les *hilaries* dont Macrobe nous a parlé plus haut. Il examine la raison qui a fait choisir l'équinoxe de printemps plutôt que celui d'automne pour la célébration de ces fêtes. Il la trouve dans la marche même du soleil qui, à cette époque, franchit le passage qui l'avait séparé de nos climats, et vient prolonger la durée des jours dans notre hémisphère; ce qui arrive, dit-il, lorsque le roi-soleil commence à passer sous le bélier (autrement l'agneau). A son approche, nous célébrons dans les mystères la présence du Dieu sauveur et libérateur (*b*).

Salluste le philosophe qui, dans l'explication de la fable d'Atys, a pris à peu près le même système que Julien, et a rapporté la plus grande partie des cérémonies à la mysticité qui s'y est ensuite jointe, reconnait aussi dans

---

(*a*) Jul. Hymn. 5, p. 315, 316. — (*b*) Julian. Orat. 5, p. 322, 323, 324.

Atys le Dieu artiste de tout ce qui naît et de tout ce qui se détruit ici-bas, fonction qui appartient au soleil, comme nous l'avons vu dans le passage d'Aristote, rapporté plus haut dans nos notes. Il ajoute que si la célébration de ces mystères a été fixée à l'équinoxe de printemps, c'est qu'alors les jours reprennent leur empire sur les nuits et prolongent leur durée (*a*).

Damascius (*b*) dit à l'occasion de ces fêtes *hilaries* célébrées en l'honneur d'Atys, qu'elles avaient pour objet notre affranchissement de l'empire des puissances des ténèbres ou de l'enfer. Ce dogme est absolument le même que celui des Chrétiens, qui croient que Christ par sa mort et sa résurrection nous affranchit de l'empire des ténèbres, et nous fait passer dans le royaume des enfans de lumière.

Ainsi, l'origine et le but de cette fête est le triomphe d'Ormusd sur Ahrimane, du Dieu-lumière sur le prince des ténèbres, de l'agneau du printemps sur le serpent d'automne, et le retour du sauveur et du libérateur de l'homme, qui pendant six mois avait gémi sous la tyrannie du mauvais principe, dont les œuvres vont être détruites par le retour du soleil à l'agneau du printemps.

Les Argiens célébraient une fête de deuil à peu près semblable à celle que nous venons de rapporter (*c*), durant laquelle les femmes pleuraient la mort du fils d'Apollon, du malheureux Linus dont le nom entrait dans tous les chants lugubres des poëtes. Cette fête s'appelait la fête de l'*agneau*, et le mois où on la célébrait, le mois de l'*agneau*.

(*a*) Salluste, c. 4. — (*b*) Damasc. vit. Isid. Phot., cod. 242, p. 1054. — (*c*) Phot., cod. 186.

Enfin, pour revenir au Dieu Mithra [73], auquel se rapporte toute la théorie que nous venons de développer, non-seulement il naissait dans une grotte le même jour que Christ naissait dans une étable (*a*), mais encore il mourait et avait, comme Christ, son sépulcre près duquel on venait verser des larmes. Ses prêtres le portaient pendant la nuit au tombeau : il était étendu dans une litière. Cette pompe était accompagnée de chants funèbres et des gémissemens de ses prêtres, qui, après avoir donné quelques momens aux expressions d'une douleur simulée, allumaient le sacré flambeau, s'oignaient la figure de parfums ; après quoi l'un d'eux prononçait gravement ces mots : « Rassurez-vous, troupe sacrée des initiés; votre Dieu est ressuscité : ses peines, ses souffrances vont faire votre salut. »

Pourquoi, reprend Firmicus qui nous a donné tous ces détails, pourquoi exhortez-vous ces malheureux à se réjouir ? Pourquoi les tromper par de fausses promesses ? La mort de votre Dieu est connue ; sa vie nouvelle n'est pas prouvée. Il n'y a point d'oracle qui garantisse sa résurrection ; il ne s'est point montré aux hommes après sa mort pour qu'on puisse croire à sa divinité. C'est une idole que vous ensevelissez ; c'est une idole sur laquelle vous pleurez ; c'est une idole que vous tirez du tombeau; et après avoir été malheureux, vous vous réjouissez ! c'est vous qui délivrez votre Dieu, etc.! Laplupartdes questions que Firmicus fait aux initiés aux mystères de Mithra, et même toutes, peuvent être faites avec autant de raison aux adorateurs de Christ, qui tous les ans vont pleurer sur son tombeau, et chantent ensuite sa résurrection.

(*a*) Jul. Firm. de Prof. Relig., p. 45.

Je leur demande, continue Firmicus (*a*) : « Qui a vu votre Dieu à cornes de bœuf, sur la mort duquel vous vous affligez ? » On pourrait lui dire : Et vous, qui a vu votre Dieu-*agneau* ou à cornes de bélier, que vous dites avoir été égorgé pour les péchés du monde, et dont vous célébrez la résurrection ? Il semble que Firmicus, dans tout cet endroit, ait pris à tâche, en attaquant les religions païennes, de rassembler tous les traits de ressemblance qu'elles avaient avec celle des Chrétiens qu'il défendait, et dont les mystères, de son aveu, avaient beaucoup de conformité avec ceux des Chrétiens. Il s'attache surtout à l'initiation mithriaque qu'il compare toujours à celle de Christ. Il est vrai qu'il se sauve à la faveur d'une excellente raison, déjà donnée par Tertullien et par saint Justin, et qui consiste à dire « que le diable avait pris plaisir à imiter les mystères et les cérémonies des Chrétiens. » Supposition admirable et dont l'homme de bon sens doit sans doute se contenter. Nous ne dirons pas, avec ces pieux Chrétiens, que long-temps avant l'établissement des mystères de Christ, le diable, auquel nous ne croyons pas, avait copié ce qui devait un jour avoir lieu dans la religion de Christ et être pratiqué par ses sectateurs ; mais nous dirons tout bonnement que la religion de Christ, fondée, comme toutes les autres, sur le culte du soleil, en a reçu les mêmes idées, les mêmes pratiques, les mêmes mystères ; que tout a été commun, parce que le Dieu l'était ; qu'il n'y a eu que les accessoires qui ont pu être différens, mais que la base était la même.

L'objet de tous les mystères était la lumière, la grande divinité de tous les peuples. On invoquait le Dieu qui

(*a*) Jul. Firm., p. 44.

éclaire toute la Nature, et qui, comme l'époux radieux, sort de sa couche nuptiale. On y saluait la lumière nouvelle (*a*). Je te salue, disait-on, lumière nouvelle. On y saluait aussi le jeune époux, comme le font les initiés aux mystères de l'agneau dans l'Apocalypse. On répétait ces mots (*b*) : Je te salue, jeune époux, et toi lumière nouvelle. Julius Firmicus oppose à ces mots consacrés dans les initiations mithriaques, ceux-ci de l'Évangile où Christ dit : « Je suis la lumière du monde ; » et ces mots de l'Apocalypse : « Venez, je vais vous montrer la nouvelle épouse de l'agneau et les noces de l'époux. »

La ressemblance a été d'autant plus aisée à établir, que ces mystères sont de même nature et ont pour objet la lumière et son triomphe, sous le signe du bœuf céleste dans ceux de Mithra, et sous le signe de l'agneau dans ceux de Christ. Ces derniers sont d'une époque bien postérieure, puisque l'agneau avait succédé au bœuf au point équinoxial du printemps, occupé par le bœuf deux mille ans auparavant. Mais il n'y a de changé que l'animal symbolique, auquel s'unissait dans son triomphe le Dieu-soleil ; et cela, parce que ce changement était effectivement arrivé dans le ciel, depuis l'institution des mithriaques dans lesquelles le bœuf est l'animal immolé.

Aussi les Manichéens (*c*), secte orientale du Christianisme, qui n'avaient pas perdu tout-à-fait le fil des idées mithriaques, disaient que le soleil était le Christ. Ce fait est attesté par Théodoret (*d*) et par Cyrille (*e*) de Jérusalem.

Effectivement, Archélaüs dit à Manès, dans la Confé-

(*a*) Julius Firm., p. 38. — (*b*) Ibid., c. 20. — (*c*) Beausob., Traité du Manich., t. 2, p. 585. — (*d*) Theodoret. Hæres. Fab., l. 1, 26, 213. — (*e*) Cyrill. Cathech. 15, § 2.

rence de Cascar (*a*), en l'invectivant : Barbare, prêtre de Mithra, tu n'adores que le soleil. Ce qui se trouve vrai dans notre système, qui prouve que la religion chrétienne, dans quelque secte qu'on la considère, n'est qu'une branche de la religion mithriaque.

Saint Léon (*b*) dit également que les Manichéens plaçaient Christ dans la substance lumineuse du soleil et dans celle de la lune, qui n'est elle-même que la lumière du soleil réfléchie.

C'est par une suite de cette opinion que les Grecs faisaient abjurer aux Manichéens, comme un des principes de leur foi (*c*), que Christ et le soleil n'étaient qu'une seule et même personne. Cela prouve que les Manichéens entendaient mieux leur religion que les autres Chrétiens qui leur faisaient abjurer ces vérités, pour adopter une erreur, savoir, l'existence de Christ comme homme réel. Car c'est ce que croyaient alors les ignorans, c'est ce qu'ils croient encore aujourd'hui, et ce qu'ils croiront encore long-temps, quoique jamais Christ n'ait existé que dans le soleil. La crédulité n'a point de bornes.

Theosebius, philosophe païen, conjurant un démon dont sa femme était possédée, le conjure au nom du Dieu des Hébreux, en prenant à témoins les rayons du soleil (*d*). Et par le Dieu des Hébreux il entendait le Christ, parce qu'il confondait les Chrétiens avec les Juifs.

La religion du soleil ou de Mithra et celle de Christ présentaient une foule de traits de ressemblance qui

---

(*a*) Beaus. ibid., p. 600. — (*b*) Leo. Serm. 4. in Epiph. — (*c*) Beaus., p. 254. — (*d*) Phot., cod. 242, p. 1038.

amenaient naturellement des comparaisons. Aussi, Julius Firmicus suit la comparaison des deux religions dans les pages 40, 43 et 44, afin de faire voir combien le démon avait abusé des choses les plus saintes, et s'était approprié les idées mystérieuses contenues dans les prophètes. Nous imiterons son exemple, et nous ferons voir où, nous ne dirons pas le démon, mais les Chrétiens, ont puisé leurs mystères et leurs pratiques religieuses. Car ce ne sont pas là les seuls caractères de ressemblance qu'il y a entre l'initiation mithriaque et celle de Christ. Ce seront les auteurs ecclésiastiques eux-mêmes et les saints pères qui nous fourniront ces traits qui décèlent la filiation des deux religions par les pratiques qui leur sont communes.

Tertullien assure que la religion mithriaque avait ses épreuves préparatoires, même (*a*) plus rigoureuses que celles des Chrétiens; qu'elle avait ses croyans, ses fidèles défenseurs et ses martyrs. Il prétend que les sacremens du baptême, de la pénitence et de l'eucharistie se trouvaient aussi dans cette religion. Les sectateurs de Mithra marquaient leurs fronts d'un signe sacré, comme les Chrétiens; ils avaient la doctrine de l'image de la résurrection. On leur présentait la couronne qui orne le front des martyrs (*b*). Leur souverain-pontife ne pouvait avoir été marié plusieurs fois. Ils avaient leurs vierges et la loi de la continence. Enfin, on y retrouve tout ce qui se pratiquait chez les Chrétiens. Il est vrai que Tertullien a recours au diable, imitateur et copiste, pour

(*a*) Tertull. de Præscrip. adv. Hæres., c. 40, p. 216; Suidas Naz., orat. 3. — (*b*) Tertull. de Coronâ, c. 15, 211; Ibid. de Præscrip. adv. Hæreses., c. 40.

expliquer cette ressemblance aussi parfaite. Mais nous savons que les mithriaques sont connues avant la secte de Christ. Donc, si l'une de ces religions ressemble à l'autre, c'est qu'elle l'a copiée, ou qu'elle est une branche de la même initiation : or, les copistes incontestablement sont les derniers venus.

Il reconnaît, dans un autre endroit (*a*), que les païens ne voyaient dans tous ces mystères que les mystères de la Nature. Il dit que c'était par elle et par les phénomènes qu'elle offre dans la végétation, dans l'action des élémens et dans les révolutions du temps ou de l'année, que les anciens expliquaient la mort et la résurrection d'Osiris. Que la secte philosophique de Mithra avait retracé dans ses symboles et ses cérémonies religieuses [74] les aventures mystiques de l'élément du feu, la grande divinité des Perses. Cela est exact, comme nous l'avons prouvé. Il est vrai, et il en convient, que les mystères de Christ sont absolument semblables ; donc c'est la même religion.

Julius Firmicus voit aussi, dans le culte mystérieux de Mithra, un hommage rendu à la substance pure qui brille dans le soleil sous les symboles des anciens signes équinoxiaux, le bœuf et le serpent (*b*).

Saint Justin établit la ressemblance de la religion de Mithra avec celle de Christ, surtout pour le sacrement de l'eucharistie ou de la consécration du pain et de l'eau (*c*); car l'eau fut souvent employée au lieu du vin, même par des sectes chrétiennes (*d*).

Nous avons déjà vu qu'il s'était attaché à faire remar-

(*a*) Tertul. adv. Marcion, p. 372. — (*b*) Julius Firmic. de Prof. Rel., p. 10. — (*c*) Justin. Apolog., l. 2, p. 98. — (*d*) Beausob., t. 2, p. 723.

quer les rapports qui se trouvent entre Christ et Mithra au moment de leur naissance, lorsqu'il dit : « Que l'un, né à Bethléem, était venu au monde dans un antre voisin de la ville, parce que Joseph ne trouvait pas de place dans les hôtelleries (*a*); qu'y étant enfermé avec son épouse Marie, elle avait mis au jour le jeune Christ et l'avait posé dans une crèche; que c'était là que des mages, venus d'Arabie, étaient allés lui rendre des hommages. Qu'on disait de l'autre, qu'il était né du sein des rochers, et qu'il initiait ses fidèles dans une caverne connue sous le nom d'antre de Mithra. » Tertullien nous a parlé plus haut de ce même antre où l'on initiait. Saint Jean Chrysostôme en parle aussi comme d'un lieu agréable où les initiés, après s'être purifiés, allaient prier en silence pendant trois jours.

Saint Jérôme dit (*b*) que Gracchus, devenu préfet de Rome, avait fait abattre la grotte de Mithra et toutes les figures monstrueuses qu'elle renfermait. Ces figures étaient toutes ralatives à l'ordre du monde, aux astres, aux élémens, comme on peut le voir dans la description que Porphyre (*c*) et Celse en ont donnée. Effectivement, tel devait être l'antre ou le temple souterrain du soleil, roi et maître de toute la Nature, laquelle était retracée par mille symboles dans cet antre sacré. Là devait naître le Dieu du jour qui, au moment de sa naissance, comme dit Macrobe, était resserré dans un réduit obscur (*d*), jusqu'à ce qu'il rentrât dans son empire lumineux. C'est

---

(*a*) Justin. Dial. cum Tryph., p. 305. — (*b*) Hieronym. Epist. ad Lætam. Hyd. de Vet. Pers. Relig., p. 113, etc. — (*c*) Porphyr. de Antr. Nymp. Origen. contr. Cels., l. 7. — (*d*) Macrobe. Satur., l. 1, c. 21, p. 259.

pourquoi Christ et Mithra (*a*), ou le soleil d'hiver, à sa naissance reçoit les hommages des hommes dans un souterrain ténébreux, image de la partie inférieure de l'Univers qu'habite alors le soleil.

Quant à la consécration du pain, qui est dans la religion chrétienne un des grands mystères, elle se retrouve aussi dans la religion de Mithra avec des paroles mystiques qui l'opèrent. Saint Justin (*b*), après avoir rapporté les paroles de Christ dans l'institution de l'eucharistie, *hoc est*, etc., reconnaît que cette oblation eucharistique faisait aussi partie des mystères de Mithra, et qu'on y prononçait également des paroles mystiques sur le pain et l'eau qui y étaient offerts [75]. Il est vrai qu'il explique cette ressemblance comme les autres, par la fureur qu'a toujours eue le diable d'imiter dans ses institutions tout ce qui devait un jour être pratiqué chez les Chrétiens. Cette raison-là pourrait bien ne pas paraître excellente à ceux pour qui nous écrivons. Quant aux autres, qui pourraient s'en contenter, nous ne chercherons pas à les combattre; nous leur dirons seulement qu'ils sont forcés de reconnaître une vérité avouée par leurs propres docteurs, savoir que toutes ces ressemblances existaient effectivement entre ces deux religions, comme elles ont dû exister, d'après la théorie que nous avons jusqu'ici établie.

Nous avons dans Hyde (*c*) un exemple de l'institution de la consécration du pain, qui se fait chez les Perses encore aujourd'hui à la même époque du temps où celle des Chrétiens fut établie, et qui la retrace en grande partie. Cette

(*a*) Justin. ibid. Dialog. cum Tryph., p. 296, 305. — (*b*) Justin. Apol., l. 2, 99. — (*c*) Hyde. de Vet. Pers., c. 19, p. 237.

cérémonie est celle qui se pratique au neuroux ou au nouvel an des Perses, à l'entrée du soleil au signe de l'agneau. Nous avons déjà parlé plus haut de cette fête, dans laquelle un jeune homme, se disant l'envoyé de Dieu, annonçait au roi qu'il venait lui apporter la nouvelle année de la part de Dieu. Le roi convoquait toute sa cour et même une foule de peuple. On lui présentait un grand pain, composé de grains de différentes espèces, froment, orge, riz, etc. Il en mangeait le premier, et le distribuait ensuite à ceux qui étaient présens en récitant la formule énoncée ci-dessus : « C'est aujourd'hui le nouveau jour du nouveau mois de la nouvelle année qu'amène un temps nouveau, et dans laquelle va se renouveler tout ce qui est engendré ou produit par le temps. » Il les bénissait et leur distribuait les différens présens. Il semble qu'on voie Christ, au milieu des douze qui forment sa cour et son cortége, prendre le pain, le bénir, en manger lui-même, puis le distribuer à ses disciples, et en présentant le vin leur dire : « Voilà le sang du nouveau testament. Nous ne boirons plus de ce jus de la vigne, jusqu'au moment où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon père (*a*). »

Nous ne suivrons pas plus loin la foule des rapports qu'a la religion des Chrétiens avec celle des Perses. Nous ne dirons pas que, comme les Chrétiens, les Perses ont une théorie sur les anges beaucoup plus complète encore que celle des Chrétiens; qu'ils ont des anges de lumière et des anges de ténèbres; des combats d'anges et des noms d'anges qui ont passé dans notre religion; qu'ils

(*a*) Evang. secund. Math., c. 26, v. 28.

baptisent leurs enfans, et les nomment, comme nous, au baptême; qu'ils ont aussi la confirmation; qu'ils ont les idées du paradis et de l'enfer, idées qui leur sont communes avec les Grecs, les Égyptiens et une foule de peuples qui avaient leur élysée et leur Tartare, comme on peut le voir dans Platon, dans Virgile, etc. Nous n'ajouterons pas qu'ils ont un ordre hiérarchique et toute la constitution ecclésiastique établie parmi nous, et qu'elle remonte chez eux à plus de trois mille ans (*a*); qu'ils ont douze anges qui président aux douze mois, comme nous avons douze apôtres, et qu'ils en ont trente autres pour les trente jours du mois. Nous ne dirons pas qu'ils connaissent la fiction théologique sur la chute des anges, que les Juifs et les Chrétiens ont aussi adoptée [76]; enfin, que leur théologie, comme l'a très-bien fait voir M. Hyde, renferme toutes les opinions sacrées des Juifs et des Chrétiens. En effet, cela doit être si, comme nous avons tâché de le prouver dans tout cet ouvrage, la théologie des Juifs et celle des Chrétiens, qui est établie sur elle, ne sont que des émanations de la doctrine ancienne et primitive des mages, et qu'un corollaire des principes constitutifs de la science mystique des disciples de Zoroastre.

M. Hyde, qui a été frappé de ces traits de ressemblance, y voit l'ouvrage de la Providence qui avait voulu que les Perses fissent par anticipation et par imitation prophétique ce qu'un jour devaient faire les Chrétiens.

M. Hyde aurait dû tirer une conséquence toute différente, savoir que ceux qui ont paru les derniers sur la scène du monde avec des institutions qui existaient plu-

(*a*) Hyd. de Vet. Pers. Relig., c. 28, p. 349.

sieurs siècles avant eux, ne sont que des copistes; qu'il est absurde de supposer que les anciens fussent chargés de tracer d'avance aux Chrétiens par une inspiration divine le cérémonial qu'ils devaient adopter. Si la religion de Christ ressemble si fort à celle de Zoroastre, c'est qu'elle en est une branche qui n'a rien de plus divin ni de plus surnaturel que celle de Zoroastre. C'est la conséquence qui devait résulter de cette comparaison pour un philosophe; mais Hyde ne l'était pas. C'est ainsi que l'opinion d'une prétendue science révélée ôte à l'homme le plus savant jusqu'aux lumières du bon sens, et l'empêche de tirer des conséquences vraies, et cela parce qu'elles sont contraires aux faux principes qu'il a adoptés sans examen. C'est un géomètre qui pose pour axiome que le tout est plus petit que sa partie, et qui, raisonnant d'après ce principe, n'admet plus rien qui contrarie cette idée. Je dirai à M. Hyde : Les deux religions sont semblables presque en tout point; donc elles n'en font qu'une, ou au moins elles ne sont que deux sectes de la même religion. Ainsi raisonne le philosophe.

Il faudrait extraire tout le savant ouvrage de M. Hyde pour prouver que cette conformité des dogmes et des cérémonies du christianisme et du judaïsme avec celles de Zoroastre s'étend jusqu'aux plus petits détails. Nous renvoyons à son ouvrage ceux qui seront curieux de suivre l'examen des rapports qu'ont ces deux sectes avec la religion originale. Il nous suffit des traits que nous avons rassemblés pour faire voir qu'il n'y a rien de nouveau dans la secte des Chrétiens, rien qui soit à elle, et qu'elle a absolument le caractère de toutes les religions orientales et en particulier de celle des Perses, à laquelle nous la rapportons comme à sa source. Nous

nous sommes attachés à saisir le caractère ou le génie original des religions des grands peuples de l'Asie et de l'Afrique, des Égyptiens, Phéniciens, Arabes, Phrygiens et Perses, parce que c'est du sein de ces peuples qu'est sortie la religion de Christ, dont le berceau est en Orient et presque au centre des nations ci-dessus nommées.

Nous avons vu que la grande divinité de ces pays était le soleil adoré sous différens noms, Osiris en Égypte, Bacchus en Arabie, Adonis en Phénicie, Atys en Phrygie, Mithra en Perse, etc. Nous avons observé que, dans toutes ces religions, le Dieu-soleil était personnifié; qu'on faisait son histoire et sa légende, et qu'il terminait toujours sa vie mortelle par quelque tragique aventure pour ressusciter ensuite et triompher de ses ennemis; nous avons vu que ce triomphe était fixé au moment où l'astre qui féconde la Nature rend au jour son empire sur les longues nuits de l'hiver et sur le serpent qui tous les ans en automne les ramène.

Malgré la différence des légendes, nous voyons que toutes se réunissent en un point, c'est qu'avant de chanter le triomphe du Dieu, on célèbre ses obsèques; on lui élève un tombeau, on l'arrose de larmes; et qu'après quelques jours d'un deuil feint, on célèbre, de la manière la plus pompeuse, son retour à la vie et la victoire qu'il remporte, affranchi des ombres du cercueil. Osiris a son tombeau (*a*) où l'on dépose un simulacre qui le représente (*b*). Adonis en Phénicie a le sien. Bacchus en avait aussi un (*c*). On voyait en Crète celui de Jupi-

---

(*a*) Athenag. Leg. pro Christ. — (*b*) Jul. Firm. de Prof. Relig., p. 45, 54. — (*c*) Tatian. Contr. Gent., p. 148; Euseb. Præp. ev., l. 2.

ter, comme on y voyait l'antre où il était né. Hercule avait le sien à Cadix, et on y trouvait ses ossemens (*a*). Mithra avait aussi le sien, comme nous l'avons vu. Tous ces tombeaux factices, toutes ces légendes, tous ces chants de deuil et de joie, quoiqu'au nom d'un homme et d'un héros, ne sont pourtant que des fictions mystiques en honneur du soleil vaincu d'abord par les ténèbres, et ensuite vainqueur. Les docteurs de ces religions qui nous ont transmis ces mystères et ces légendes s'accordent à nous dire que le héros pleuré et chanté est le soleil, quoiqu'on enseignât aux peuples qu'il s'agissait d'un homme qui avait réellement vécu et régné autrefois sur la terre [77].

Voici une réflexion que nous devons faire, et qui se présente naturellement.

Dans les mêmes siècles à peu près où ces religions et ces fables passèrent en Occident à la faveur de la communication entre les peuples d'Orient et d'Occident, que les conquêtes de Rome avaient rendue plus facile, nous voyons sortir du même pays une secte d'initiation qui réunit presque tous les caractères des autres, et dont le héros non-seulement naît le même jour que le soleil, que Mithra, Orus, etc., triomphe le même jour; mais encore meurt et ressuscite comme eux, et remporte son triomphe sous les mêmes formes astronomiques et dans le même signe que ce soleil. Quoi! parce qu'il y a une légende qui en fait un homme, et des sots qui le croient, comme le peuple d'Égypte croyait à la légende d'Osiris enfermé dans un coffre par son frère Typhon, mort ensuite, et ressuscité; comme le peuple de Phénicie croyait

---

(*a*) Pompon. Mela.

à celle d'Adonis tué par un sanglier, ensuite descendu aux enfers, puis ressuscité; nous nous obstinerons à faire un homme réel du héros de la secte des Chrétiens, qui éprouve absolument le même sort? Nous croirons qu'il est né et mort, parce qu'on a montré l'antre où la Vierge l'a mis au monde, et le tombeau dans lequel on l'avait déposé, et d'où il est sorti vivant et glorieux? Ces fictions mystiques, devons-nous dire, étaient universellement reçues dans tout l'Orient; c'est de l'Orient qu'est venue cette religion qui a la même physionomie que les autres; c'est dans le temps même où les isiaques, les mithriaques et les mystères de Cybèle et d'Atys faisaient le plus de bruit à Rome, et en étaient souvent chassés, qu'y a paru avec quelque éclat la secte de Christ, adoptée d'abord par quelques gens obscurs, chassée ensuite comme les autres, et persécutée plus qu'elles, comme plus intolérante; elle est du même pays, du même temps, elle a les mêmes formes; donc il est plus que vraisemblable que c'est la même chose. Le plus ou moins de fortune que les circonstances peuvent donner à une opinion philosophique ou à une secte théologique n'en change pas la nature. C'est elle-même que nous devons considérer, approfondir, analyser. Peu nous importe après tout que des peuples crédules aient pris ses fictions à la lettre, et que, ne pouvant pas deviner le sens de ses figures mystiques, ils se soient obstinés à révérer son écorce bizarre et monstrueuse, et s'en soient contentés.

Il paraît cependant que, dans les premiers siècles, ses rapports avec la religion du soleil n'avaient point échappé aux païens. C'est ce que nous voyons par Tertullien, qui convient qu'on les regardait comme une secte d'ado-

rateurs du soleil. Ce qu'il y avait de plus savant entre eux, les gnostiques et les basilidiens, s'étaient écartés moins qu'aucun autre de ces formes solaires, et la religion chrétienne entre leurs mains conserva beaucoup de traces des initiations anciennes. Les gnostiques donnaient à leur Christ le nom d'Iao, nom que l'oracle de Claros (*a*), dans Macrobe, donne au soleil, et que les Phéniciens (*b*) donnaient à la lumière. Ils avaient leurs trois cent soixante *æons* calqués sur les trois cent soixante degrés du zodiaque que parcourt le soleil. Ils avaient aussi leurs *abraxas*, nom factice composé de sept lettres numériques qui expriment la durée de l'année qu'engendre Iao, Christ ou le soleil dans sa révolution [78]. C'est là sans doute l'origine de cette opinion que le règne du Christ devait durer trois cent soixante-cinq ans. Ils admettaient aussi trois cent soixante-cinq cieux. Il en était de même de la secte des ophites qui représentaient leur Dieu par la figure du serpent.

Les Manichéens, dans leurs prières, se tournaient le jour du côté où était le soleil, et la nuit du côté où était la lune (*c*); et quand la lune ne paraissait pas, ils tournaient le visage vers l'endroit du ciel où le soleil devait se lever.

Il y a encore en Orient (*d*) une ou deux sectes chrétiennes qui passent pour adorer le soleil. Elles habitent dans les montagnes d'Arménie et de Syrie. La première est celle des Jézidéens, mot dérivé de celui de Jésus (*e*). La seconde est nommée Shemsi, c'est-à-dire, solaires,

---

(*a*) Macrobe. Sat., l. 1, c. 18, p. 250. — (*b*) Cedren., p. 169. — (*c*) August. de Hæres., c. 46. — (*d*) Beausob., t. 2, p. 613, l. 9, c. 1. — (*e*) Hyde, p. 551.

nom qui sans doute leur a été donné à cause des honneurs qu'ils rendent à cet astre. Enfin les traits de conformité qu'il y avait entre diverses sectes du christianisme et la religion du soleil sont si frappans, que l'empereur Adrien les appelle des adorateurs de Sérapis (*a*), et leurs évêques des ministres du culte de Sérapis, dans le temple duquel on trouva effectivement des croix. Or, nous avons fait voir que Sérapis était le Dieu-soleil adoré en Égypte sous la forme symbolique du serpent, auquel Christ lui-même se compare (*b*). On lit sur des médailles anciennes : *Helios Serapis*. L'hymne de Martianus Capella le confond avec les autres noms du soleil : *Te Serapim Nilus*, etc. Aussi les Chrétiens avaient-ils beaucoup de pratiques qui décélaient l'origine de leur religion [79]. Ils ne priaient jamais qu'en se tournant vers l'Orient ou vers le lieu d'où sort le soleil. Tous leurs temples ou lieux d'assemblées anciennement étaient orientés ou tournés vers le soleil levant. Leurs assemblées sacrées ont été fixées au jour du soleil, qu'ils appellent jour du Seigneur ou le dimanche. Tout cela n'a pas été établi sans raison. Ces pratiques tenaient à la nature même de leur religion. Résumons.

Nous avons vu ci-dessus (*c*) que dans son second chapitre, la Genèse, base de toute la religion des Chrétiens, n'était qu'une pure allégorie : que le mal qu'elle supposait introduit par le serpent, n'était que l'hiver, son froid et ses ténèbres ; qu'un pareil mal ne pouvait être réparé que par le soleil ; que le réparateur devait donc naître et triompher aux mêmes époques que naît et

---

(*a*) Flav. Vopisc. in Saturnin. — (*b*) Evang. Joan., c. 3, c. 14. — (*c*) Ci-dessus, c. 1.

triomphe le soleil, et subir les mêmes aventures qu'éprouvait le soleil dans les fictions sacrées de toutes les religions solaires. Or, en examinant les traits caractéristiques de Christ et sa forme symbolique, et en réunissant les traditions, nous voyons qu'effectivement il a tous les caractères que devait avoir le réparateur allégorique d'un mal physique produit par l'animal symbolique. Donc Christ, soit dans sa nativité, soit dans sa mort et sa résurrection, n'a rien qui le différencie du soleil; ou plutôt ce n'est que par le soleil qu'on peut expliquer les traditions extravagantes qu'on nous a transmises sur lui. Donc Christ est le soleil.

La partie miraculeuse étant expliquée, avant de passer à la partie métaphysique et à la mysticité, ou plutôt aux abstractions mystérieuses de cette religion qu'elle a empruntées de la philosophie la plus subtile, nous donnerons l'explication d'un planisphère qui contient les positions du ciel, au moment de la naissance de l'année et du jour, le huit avant les calendes de janvier, époque à laquelle on célébrait la naissance de Mithra et celle de Christ, c'est-à-dire, celle du Dieu-jour, sous ces différens noms. Ce planisphère servira à l'intelligence de ce que nous avons dit plus haut sur la naissance de Christ et sur l'origine des principaux traits de cette fiction astrologique qui fut imaginée par les mages. Car ils attachaient une grande importance (*a*) à la célébration du jour natal de chaque homme, et conséquemment à celui de l'année personnifiée et du Dieu-jour peint sous l'emblème de l'enfant naissant au solstice d'hiver.

(*a*) Herod., l. 1, c. 133.

Explication du planisphère qui représente la position du ciel au moment de la naissance du Dieu-jour, sous le nom de Christ, le vingt-cinq décembre à minuit.

Ce planisphère est partagé en deux par une ligne qui aboutit aux points orient et occident, et qui représente l'horizon. La partie qui est au-dessous de la ligne horizontale, comprend l'hémisphère inférieur et invisible : celle qui est au-dessus comprend l'hémisphère supérieur et visible.

Au bas du planisphère est placé le signe du capricorne, qui, à minuit, ce jour-là, est au méridien inférieur, tandis que le cancer occupe le méridien supérieur et visible. Ce capricorne est le bouc qui fut nourri avec le Dieu-lumière, Jupiter, lequel, comme Christ, prend au printemps les formes du bélier Hammon ou de l'agneau. Ces trois décans appartiennent au soleil, à Mars et à Jupiter. Nous les avons marqués.

Il est suivi du verseau ou de l'homme qui accompagne un des évangélistes et qui est un des quatre chérubins. Il est précédé de l'aigle qui accompagne Jean l'évangéliste et qui est aussi un des chérubins. Tous deux, c'est-à-dire l'homme et l'aigle, sont opposés diamétralement à deux autres animaux qui sont dans l'hémisphère supérieur, savoir le lion et le bœuf qui tous deux accompagnent les deux autres évangélistes, et forment les deux autres chérubins.

Dans la partie supérieure et visible du planisphère, on voit à l'horoscope ou au point d'orient la vierge céleste qui, par son ascension, préside à l'ouverture de l'année. Elle a sous ses pieds, dans l'horizon inférieur,

le dragon des Hespérides, qui monte après elle avec la balance, et qui semble la poursuivre. De même le dragon de l'Apocalypse poursuivait la femme ailée qui allait mettre au jour le Dieu qui devait régner sur l'Univers, et, comme le serpent Python dont il porte le nom, il poursuivait Latone, mère du soleil ou d'Apollon.

Cette vierge portait le nom d'Isis, mère d'Orus ou du Dieu-lumière, et celui de Cérès, mère du jeune Dieu des mystères, et qu'on appelait la sainte vierge. Son premier décan était celui du soleil ou du Dieu dont on fêtait la naissance le vingt-cinq décembre, et dont les prêtres consultèrent l'heure natale. Nous avons en conséquence fait graver l'image du soleil sur ce décan, ce qui met le soleil sur sa tête. Le premier décan de la balance était celui de la lune. Ainsi elle avait, comme la femme de l'Apocalypse, le soleil sur sa tête et la lune sous ses pieds.

Cette vierge est représentée portant un enfant naissant, comme dans les sphères persiques d'Aben-Ezra et d'Abulmazar, avec son nom de Christ et de Jésus.

A ses pieds, au bord oriental, est l'étoile Janus, qui a servi de modèle au saint Pierre, chef des douze apôtres, comme Janus l'était des douze mois, ou des signes, représentés par douze autels mis à ses pieds.

Sur la ligne horizontale, à l'orient, est le gardien ou le nourricier d'Orus, fils de la vierge Isis, mère du Dieu-jour, précédé de la barque de Janus, ou du vaisseau d'Isis et d'Osiris, dont on a fait la barque de Pierre et de Janus; car tous deux ont la barque et les clefs.

Dans l'horizon même, on voit *Stephanos*, ou le premier paranatellon, dont on a fait saint *Stephanos*, ou Étienne, premier témoin que l'on fête le lendemain de

la naissance de Christ, ou le 26 décembre. Il est suivi de l'aigle de saint Jean l'évangéliste que l'on fête le 27 du même mois.

La vierge est précédée, dans son lever, comme l'était la mère des Dieux, du signe du lion, un des quatre animaux chérubins, celui qui accompagne l'évangéliste Mathieu. C'est ce lion, domicile du soleil, dans lequel les cabalistes juifs ont placé la tribu de Juda. *Exorietur leo de tribu Juda. Virgo pariet et concipiet*, *etc.*

Au méridien on trouve le cancer qui renferme la crèche de Jupiter naissant et les ânes de Bacchus, ou du Dieu-soleil, que l'on représentait sous l'emblème de l'enfant, au solstice d'hiver. Ainsi au méridien inférieur, on trouve l'étable d'Augias, fils du soleil; au méridien supérieur, l'âne et la crèche; à l'orient, la vierge et son fils nouveau-né; et au couchant, l'agneau dont il prend la forme dans les mystères, au moment de sa résurrection et de l'exaltation du soleil. C'est l'agneau de la théophanie ou de la manifestation de Dieu. Il a au-dessus Orion qui renferme les trois belles étoiles, connues encore aujourd'hui, par le peuple, sous le nom des trois rois mages, qui, avertis par l'étoile vue à l'orient, vinrent adorer l'agneau réparateur ou Christ, lequel sous cette forme doit reprendre l'empire de l'Univers. Cette étoile, qui les avait avertis de cette naissance, devait, suivant la prophétie de Zoroastre (*a*), représenter une jeune vierge, telle que celle qui est au bord oriental au commencement de la révolution annuelle.

Au-dessus des trois rois est le taureau ou bœuf, ani-

(*a*) Abulfar. Dynast., p. 54.

mal symbolique affecté à un des évangélistes, et dont un des chérubins prend la forme.

Telle est l'exacte position de la sphère, au moment précis de minuit, le 25 décembre ou le 8 avant les calendes de janvier, époque à laquelle on fait naître Christ, et à laquelle on célébrait la naissance de Mithra, Dieu de la lumière et du jour, qui, comme Christ, mourait, ressuscitait, et par ses souffrances sauvait les initiés à ses mystères. C'est au lecteur à juger s'il n'y a pas dans ces positions astrologiques des fondemens suffisans pour bâtir dessus une fable ou une légende solaire, telle que celle de la naissance de Christ, de cette lumière qui éclaire tout œil au moment qu'il vient au monde. Si ce n'est pas là qu'on doit trouver l'origine des principaux traits de la fiction, au moins c'est là qu'on verra le tableau exact que les cieux offraient à l'œil du spectateur et du prêtre, au moment où commençait l'année, au solstice d'hiver et à cette époque éloignée.

CHAPITRE III.

SUR L'UNITÉ ET LA TRINITÉ DE DIEU.

Nous suivrons dans ce chapitre la même marche que nous avons tenue dans le chapitre précédent. Pour expliquer la légende des Chrétiens sur Christ, nous avons rassemblé les légendes des différentes religions qui ont paru en Occident en même temps que celle de Christ. Nous avons fait voir qu'elles avaient des caractères communs, et qu'elles pouvaient se réduire toutes à une idée

principale ; savoir au soleil supposé naissant au solstice d'hiver, et triomphant des ténèbres à l'équinoxe de printemps, après avoir été pleuré d'abord comme mort, et célébré ensuite comme vainqueur des ombres du tombeau. Ainsi on a vu que la religion de Christ n'avait rien dans ses allégories cosmiques qui ne se retrouvât dans les isiaques, dans les mithriaques, dans les mystères de la mère des Dieux, etc. Nous ferons voir également que la théologie des Chrétiens est fondée sur les mêmes principes que celle des païens, Égyptiens, Grecs, Chaldéens, Indiens, et qu'elle renferme les mêmes idées que celles qui faisaient partie de la métaphysique universellement reçue quand le christianisme a paru. On reconnaîtra que leurs docteurs parlent le même langage qu'on parlait dans les écoles les plus fameuses de ce siècle-là, en sorte que la religion des Chrétiens, dans sa partie théologique comme dans sa partie cosmologique, n'a rien qui n'appartienne aux autres religions, et qui ne s'y retrouve bien des siècles avant l'établissement du christianisme, et cela de l'aveu des auteurs chrétiens, de leurs pères qui nous fournissent presque toutes les autorités sur lesquelles est appuyée notre démonstration. Ainsi, nous pouvons dire à juste titre: *Nil sub sole novum.*

Unité.

Le dogme de l'unité d'un Dieu, premier dogme théologique des Chrétiens, n'est point particulier à leur secte. Il a été imaginé par tous les anciens philosophes, et la religion même populaire chez les païens, au milieu du polythéisme apparent, admet toujours un premier Dieu, chef et source de tous les autres qui lui sont subordon-

nés (*a*), comme les anges et les saints le sont au Dieu des Chrétiens, et ce Dieu suprême est unique. Tel était le grand Jupiter chez les Grecs et les Romains, Jupiter, père des Dieux et des hommes, qui remplissait tout l'Univers de sa substance (*b*) : *Jovis omnia plena.* Il était le monarque souverain de la Nature, et les noms de Dieux, que prenaient les autres, étaient une association plutôt dans le titre que dans la puissance, chaque divinité ayant son département particulier sous l'empire du premier Dieu, souverain et maître absolu de tous les autres. L'Écriture elle-même donne le nom de Dieux aux êtres subordonnés au premier Dieu (*c*) sans nuire à l'unité de chef ou de la première cause. Il en fut de même du Jupiter des Grecs. Ils répètent sans cesse le nom de Jupiter l'unique, pour désigner l'être qui seul embrasse toutes les parties de la Nature, et qui les contient dans son sein. L'oracle d'Apollon admet un Dieu incréé, né de lui-même, lequel habite au sein du feu éther, Dieu chef de toute la hiérarchie des Dieux (*d*). Ceux-ci ne sont que ses ministres.

Dans les mystères des Grecs (*e*), on chantait un hymne qui exprimait clairement l'unité. Le grand-prêtre, adressant la parole à l'initié, lui disait : « Admire le maître de l'Univers; il est *un*, il existe partout, invisible à tous les yeux. »

C'est une vérité reconnue par Eusèbe (*f*), par saint Au-

(*a*) Sonnerat, Voy. aux Indes, t. 2, c. 14, p. 214, l. 3; idem, t. 1, c. 5, p. 107; Acad. Inscrip., t. 31, p. 219; t. 3, p. 1; Hist. des Voy., t. 3, p. 439; t. 48, p. 46; t. 57, p. 74, 93; t. 33, p. 312; t. 34, p. 330; t. 38, p. 162. — (*b*) Virg., églog. 3, v. 60. — (*c*) Psalm. 4, 981. — (*d*) Lactance, l. 1, c. 7. — (*e*) Euseb. Præp. ev., l. 3, c. 9, p. 100. — (*f*) August. de Civit. Dei, l. 4, c. 9, c. 11; l. 7, c. 9, c. 13; Theophil. ad Antolyc., l. 2.

gustin et par une foule d'écrivains chrétiens, que les anciens admirent l'unité de Dieu et de la cause première et universelle. C'était la base de la religion d'Orphée et des mystères des Grecs. Les livres sybillins, dont le témoignage est si souvent invoqué par les pères (*a*), attestent à chaque page l'unité de Dieu. On pourra peut-être suspecter l'autorité de ces livres; mais ce ne sont pas certainement les Chrétiens qui les attaqueront, puisque ce sont eux qui nous les font connaître, et qui en réclament à chaque instant le témoignage; ce qu'ils n'eussent pas fait s'ils ne les eussent crus vrais, et s'ils n'eussent au moins supposé que les païens à qui ils les opposaient les regardaient comme des livres qui contenaient une doctrine conforme à celle qu'on attribuait aux anciennes sybilles. En un mot, si quelqu'un voulait attaquer l'autorité de ces ouvrages, ainsi que celle d'autres livres sacrés que citent sans cesse les pères de l'Église, personne ne serait moins fondé à le faire qu'un Chrétien. Quant au philosophe, il doit penser, sans s'arrêter au nom de sybille, de Mercure Trismégiste, de Moïse, etc., que ces livres, quels qu'en soient les auteurs, étaient censés contenir la doctrine théologique des peuples qui les révéraient, puisque les Chrétiens citaient leur autorité, et que les païens, leurs adversaires, ne la contestaient pas. J'ai cru devoir faire cette remarque pour ceux qui s'arrêtent aux noms, et qui, parce que Moïse et Mercure n'auront pas existé, voudraient nier que les livres connus sous leur nom ne contiennent pas la doctrine des Juifs ni celle des Égyptiens.

Athénagore (*b*) a recueilli tous les traits de ressem-

(*a*) Lactan. de Falsâ Relig., l. 1, c. 6, 7. — (*b*) Athenag. Leg. pro Christ, p. 16, p. 23, 29.

blance qui se trouvent entre les opinions des Chrétiens et celles des païens sur le dogme de l'unité de Dieu ; et il est certain qu'il a raison, et qu'il n'y a pas à se méprendre sur la conformité de doctrine. Il dit que les poëtes et les philosophes sont là-dessus d'accord. Il cite les vers d'Euripide et de Sophocle, en même temps que l'autorité de Platon, de Pythagore, de Timée, de Philolaüs, d'Aristote, des stoïciens, etc., pour prouver l'uniformité de la doctrine ancienne sur ce point. Nous pensons comme lui, si ce n'est que nous n'en concluons pas pour cela une révélation, mais seulement une filiation d'idées métaphysiques, et une théologie commune, comme nous avons déjà prouvé une cosmogonie ancienne et commune chez les Orientaux.

Lactance (*a*) a fait la même chose, et il a prouvé, par les témoignages des poëtes et des philosophes, que le dogme de l'unité de Dieu appartenait à la théologie la plus ancienne et la plus universelle. Aux témoignages d'Orphée, de Virgile, d'Ovide, il joint ceux des philosophes Thalès, Pythagore, Anaxagore, Antisthène, Cléante, Anaximène, Chrysippe, Zénon, etc., et il ajoute que, malgré la différence des opinions sur la divinité, ces philosophes s'accordent pourtant tous à reconnaître l'unité dans l'administration de l'Univers ou l'unité du principe modérateur de toutes choses.

Saint Justin (*b*) s'est attaché à prouver la même conformité de doctrine chez les théologiens chrétiens ; chez les plus savans philosophes, tels que Pythagore (*c*), et

(*a*) Lactance, l. 1, c. 5. — (*b*) S. Justin. Cohert. ad Gent., p. 18. — (*c*) Vita. Pyth. Phot., cod. 259 ; Plut. de Placit. Phil., l. 1, c. 7 ; Macr. Somn. Scip., l. 1, c. 6 ; Sat., l. 1, c. 18 ; Diog. Laër. Præm., p. 3 ; Sext. Empir. ; Hypoth. Pyrrh., c. 33.

chez les poëtes païens; ce qu'il nous serait aisé de justifier ici, en rapportant les passages de ces mêmes philosophes, au moins de ceux dont les ouvrages sont venus jusqu'à nous. Mais ces détails nous conduiraient trop loin, et la chose est si connue que nous n'accumulerons pas les preuves. Nous nous contenterons de celles qu'apportent les défenseurs de la religion chrétienne eux-mêmes, pour démontrer l'antiquité de leur doctrine et son universalité, aveu qui est du plus grand poids pour nous. Car nous nous proposons ici de faire voir que le dogme de l'unité de Dieu n'est point particulier aux Chrétiens, mais qu'il faisait la base de la théologie de tous les anciens peuples, malgré la multitude des êtres secondaires qu'on a subordonnés au premier principe, et qu'on a qualifiés souvent, comme lui, du nom de Dieu.

Je sais que les Chrétiens prétendent prouver par-là que les païens avaient eu ces idées par une suite de la révélation; mais, outre que la révélation est une absurdité, je réponds qu'il n'est pas besoin d'avoir recours à cette machine surnaturelle, quand nous voyons la suite des abstractions philosophiques qui ont conduit les anciens à reconnaître l'unité d'un premier principe, et qu'ils nous disent eux-mêmes pourquoi on doit admettre l'unité ou la monade première. Car, non-seulement ces philosophes reconnaissent cette unité de Dieu, mais ils nous disent pourquoi ils l'ont admise, et les raisons qu'ils en donnent sont simples et nées de la marche de la Nature, et de celle de la manière dont l'esprit de l'homme a dû l'envisager. C'est ici que l'on peut dire, comme Horace : *Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus....* Nous n'avons que faire de recourir à l'intervention de la divinité quand la réflexion la plus simple explique tout,

parce que la réflexion la plus simple a suffi pour tout imaginer.

L'unité d'action et la correspondance de toutes les parties du monde vers un centre commun de mouvement et de vie, qui entretient son harmonie et qui en produit l'accord, a conduit les hommes qui regardaient ce grand tout comme un Dieu à admettre l'unité de Dieu (*a*) ou du tout, regardé comme Dieu. Elle a également conduit ceux qui regardaient l'Univers comme un grand *effet* à admettre aussi la *cause unique* d'un ouvrage unique dont toutes les parties semblaient tendre à l'unité, en sorte que l'unité de l'effet fit imaginer l'unité de dessein et l'unité de cause. Au moins c'est ainsi que ces philosophes expliquent le motif qui doit faire admettre l'unité du premier principe. Je reconnais à ce raisonnement l'homme, et je n'ai pas besoin qu'un Dieu m'enseigne cette opinion philosophique.

« Toutes choses, dit Marc-Aurèle (*b*), sont liées entre elles par un enchaînement sacré, et il n'y en a aucune qui soit étrangère à l'autre; car tous les êtres ont été combinés pour former un ensemble d'où dépend la beauté de l'Univers. Il n'y a qu'un seul monde qui comprend tout; un seul Dieu qui est partout; une seule matière éternelle; une seule loi qui est la raison commune à tous les êtres intelligens. »

Les pères de l'Église, comme les philosophes païens, démontrent l'unité de Dieu par l'unité du monde, ou l'unité de cause par l'unité d'effet. Voici comme s'ex-

---

(*a*) Jamblich. de Myst. AEgypt., c. 26, 33, 37; Procl. in Tim., l. 2, p. 63; Pimander, c. 11; Trismeg. in Asclep., c. 1; Athanaz. contr. Gent., p. 29. — (*b*) Marc-Aurèle, l. 7, c. 8.

prime saint Athanase (*a*) : « Comme il n'y a, dit-il, qu'une Nature et qu'un ordre pour toutes choses, nous devons conclure qu'il n'y a qu'un Dieu artiste et ordonnateur, et de l'unité de l'ouvrage déduire celle de l'ouvrier. »

Tous les Platoniciens admettaient l'unité du monde archétype, modèle de celui-ci, et l'unité du démiourgos par une suite des mêmes principes métaphysiques, comme on peut le voir dans le Commentaire de Proclus sur le Timée, et dans les autres Platoniciens (*b*).

Ceux qui, comme Pythagore, employaient la théorie des nombres pour expliquer les vérités théologiques, donnaient également à la monade le titre de cause et de principe (*c*), ou, pour mieux dire, exprimaient par la monade la cause première, et concluaient l'unité de Dieu d'après les abstractions mathématiques. Ils plaçaient au-dessous de cette unité les intelligences secondaires et les différentes triades.

D'autres, observant la forme des administrations humaines et surtout celle des gouvernemens de l'Orient, où, dans tous les temps, la monarchie a été la seule administration connue, crurent qu'il en devait être de même de l'administration de l'Univers, dans lequel toutes les forces partielles semblaient être réunies sous l'autorité d'un seul chef pour produire un accord éternel tel que celui de la Nature. De-là les comparaisons qu'établit (*d*) Aristote entre l'administration de Dieu et celle du grand roi de Perse; celle qu'il en fait avec le

---

(*a*) Athanas. contra Gentes, p. 43. — (*b*) Euseb. Præp. evang., l. 11, c. 13; Philo. de Mundo; Procl. in Tim. — (*c*) Sallust. Philosoph., c, 5, 6. — (*d*) Aristot. de Mundo.

coryphée dans les chœurs et celle du pilote dans un vaisseau. On crut que la destruction des corps politiques venait de la division des forces isolées, et qu'ils ne se conservaient qu'en se réunissant sous une seule main sage et puissante. Le gouvernement des abeilles, la conduite du troupeau par un chef, ont fourni à Minutius Félix, dans sa Défense de la religion, des comparaisons semblables à celles des païens pour prouver l'unité de la Providence qui régit le monde. Ces comparaisons leur étaient communes avec les philosophes païens.

Le tableau de l'ordre social, les mathématiques, la métaphysique ont donc, par des routes différentes, mais toutes très-humaines, conduit les anciens philosophes à préférer l'unité à la multiplicité dans la cause suprême ou dans le principe des principes. Car, comme dit très-bien Simplicius (*a*), « le premier principe étant le centre de tous les autres, il les renferme tous en lui-même par une seule union. Il est avant tout : il est la cause des causes, le principe des principes, le Dieu des Dieux. Qu'on appelle donc simplement principes ces principes particuliers, et qu'on appelle principe des principes ce principe général, la cause des êtres placée au-dessus de toutes choses. »

Pour peu que l'on connaisse bien la marche de l'esprit humain dans la métaphysique, le génie des abstractions et la pente qui le porte toujours à généraliser ses idées, pour en former des unités placées au-dessus des êtres qu'il a réunis sous une seule notion abstraite; pour peu qu'on ait lu les philosophes qui ont écrit dans les premiers siècles, où l'on fixe l'établissement du christia-

(*a*) Comment. sur Epictète, trad. de Dacier, p. 367.

nisme en Occident, les Jamblique, les Plotin, les Porphyre, les Proclus, etc., on reconnaîtra aisément que la théologie des Chrétiens, qui porte les mêmes caractères, n'a rien de plus divin que leurs écrits et que ceux du divin Platon leur maître. Partout on retrouvera la trace de l'homme et l'empreinte du génie philosophique de ces siècles-là, non-seulement dans le dogme de l'unité du premier principe, mais encore dans la triade chrétienne, qui n'est rien autre chose qu'une triade d'abstractions, du genre de la foule des triades qui se trouvent dans Plotin, Porphyre, Proclus, Syrianus, Damascius, dans les livres hermétiques, dans les axiomes de Zoroastre, enfin dans Platon lui-même, qui parle et du Dieu père, et du *logos*, et du *spiritus*, ou de l'ame du monde [80]. Comme on ne s'avisera pas d'avoir recours à l'intervention de la divinité pour expliquer l'origine de toutes ces triades, dont on voit la formation dans les livres même qui les contiennent, et où la métaphysique la plus subtile combine ses abstractions sous la forme de triade, nombre qui lui est le plus familier, on ne doit pas chercher ailleurs que dans les mêmes sources la triade des Chrétiens, formée dans les mêmes siècles et marquée du même caractère. Le miraculeux de l'inspiration n'est que pour les sots : l'homme d'esprit n'en connaît point ; il suit la marche du génie dans les sciences qu'il crée, et, comparant les opinions philosophiques des différentes écoles et des différens siècles, il voit ce qu'elles ont de commun, ce qu'elles ont de particulier, et s'il en fait des classes et des sectes séparées, ce ne sont que des classes d'opinions d'hommes qui raisonnent plus ou moins sagement ; mais il ne s'avise point d'y voir le langage de la divinité, qui ne s'est jamais expliquée que par l'organe

même de la Nature et par les tableaux admirables qu'elle lui présente ; éloquente pour l'homme de génie, et muette pour l'imbécille crédulité. Tâchons, autant qu'il sera en nous, de la suivre, et de voir comment elle a amené insensiblement l'homme à la théorie métaphysique des trois principes dont est composée la triade mystique des Chrétiens.

Trinité.

Presque tous les philosophes anciens ont considéré l'Univers comme un immense tout, réunissant en lui toute la matière dont sont formés les corps particuliers, tout le mouvement et toute la vie (*a*) qui est divisée dans ces différens corps, enfin toute l'intelligence distribuée dans les différens êtres intelligens que l'espace visible et invisible à l'homme peut renfermer. C'est là ce grand tout qu'ils ont tantôt appelé Dieu (*b*), tantôt l'ouvrage de Dieu. C'est ici le lieu de rappeler les dogmes philosophiques (*c*) développés dans nos chapitres sur l'ame et sur l'intelligence du monde.

Point d'expression plus familière aux anciens philosophes que celle-ci : « L'Univers est un grand animal qui renferme en lui tous les principes de vie et d'intelligence des êtres particuliers. » Et souvent ils ajoutent (*d*) : « Et ce grand être souverainement animé et souverainement intelligent est Dieu même. »

Timée de Locres et Platon regardent le monde comme un être animé et doué de raison. Tous les Platoniciens

---

(*a*) Procl. in Tim., l. 3, p. 234. — (*b*) Cicer. de Nat. Deor., l. 2, c. 2 ; l. 2, c. 14 ; Plotin. Ennead. 3, l. 4, c. 32. — (*c*) Ci-dessus, l. 2, c. 6 et 7. — (*d*) August. de Civ. Dei, l. 4, c. 121.

le considèrent de même : on peut lire Plotin (*a*) et Proclus pour s'en assurer.

Ils ont même pris de-là occasion de comparer l'Univers, comme nous l'avons dit, à un grand homme (*b*), et l'homme à un petit Univers. Rien de plus connu que la figure allégorique du grand Pan, ou Dieu-Nature universelle, et que la fiction de l'homme microcosme, ou petit monde (*c*).

Ils ont vu dans l'Univers, comme dans l'homme, un être *unique*, mais ils ont cru pouvoir, sans nuire à son *unité individuelle*, comme dans l'homme, y distinguer le principe d'intelligence et le principe de vie et de mouvement, qui n'empêche pas l'homme d'être *un*, quoique son intelligence ne soit pas sa vie, et que l'une et l'autre soient les parties constitutives de son unité d'être animé et intelligent. Mais cette vie et cette intelligence, qui n'était que particulière dans l'homme, était générale et universelle dans le monde. Il y avait entre la vie et l'intelligence de ce grand corps et celle de l'homme la même proportion qui se trouve entre le corps du monde et celui de l'homme : entre le grand être qui contient tous les autres, et un être infiniment petit qui y est renfermé (*d*) : ou plutôt l'homme ne fut animé et intelligent que parce que l'Univers, dont il fait partie et dont il est formé, comme de son premier élément, est lui-même source de vie et d'intelligence.

« Représente-toi sans cesse le monde, dit Marc-Au-

(*a*) Plotin. Ennead. 3, l. 2, c. 3; Ennead. 4, l. 4, c. 32. — (*b*) Euseb. Præp. ev., l. 3, c. 9, p. 102. — (*c*) Macrob. Somn. Scip., l. 2, c. 12. — (*d*) Procl. in Tim., l. 5, p. 348; Plotin. Ennead. 5, l. 2, c. 12; Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 12; Philostr., l. 3, c. 11.

rèle (*a*), comme un seul animal composé d'une seule matière et d'une seule ame. Vois comment tout ce qui s'y passe est rapporté à un seul principe de sentiment, comment une seule impulsion y fait tout mouvoir : comment toutes ses productions y sont l'effet d'un concours de causes. Admire leur liaison et leur enchaînement (*b*). O Univers ! ô Nature ! tu es la source de tout, le dernier terme de tout. Quelqu'un a dit : Chère ville de Cécrops ! Pourquoi ne disait-on pas du monde, chère ville du grand Jupiter ! Une même sorte d'ame a été distribuée à tous les animaux sans raison (*c*), et un même esprit intelligent à tous les êtres raisonnables, comme tous les corps terrestres ont une même matière terrestre ; et comme tout ce qui voit et qui respire ne voit qu'une même lumière, ne reçoit et ne rend qu'un même air. »

La lumière du soleil est une, quoiqu'on la voie dispersée sur les murailles, sur les montagnes, sur mille objets (*d*). Il n'y a qu'une matière commune, quoiqu'elle soit divisée en des milliers de corps particuliers. Il n'y a qu'une ame, quoiqu'elle soit divisée en une infinité de corps organisés qui ont des limites propres. Il n'y a qu'une ame intelligente, quoiqu'elle semble elle-même se partager. Nous sommes tous unis par une participation commune à la même (*e*) intelligence. Tu as oublié, ajoute-t-il, que l'esprit de chacun de nous est un Dieu émané de l'Être-Suprême. Comme les corps, après quelque séjour en terre, s'altèrent et se dissolvent, ce qui fait place à d'autres, de même les ames, après leur

(*a*) Marc-Aurèle, l. 4, c. 34. — (*b*) Ibid., c. 17. — (*c*) Ibid., l. 9, c. 6. — (*d*) Ibid., l. 12, c. 26. — (*e*) Ibid., c. 28.

séjour dans l'air, s'altèrent, s'enflamment en rentrant dans le sein fécond de la raison universelle. »

Cet empereur philosophe admet partout cette raison universelle.

La raison de l'homme est, selon lui (*a*), détachée de l'intelligence du grand Dieu qui la communique à chacun pour être son guide.

C'est un écoulement de celle (*b*) qui gouverne le monde. Tous les hommes ont une portion de cette substance divine. « Toutes les ames font partie du même élément spirituel, comme toutes les mers appartiennent à l'élément de l'eau. » Une même raison les éclaire tous (*c*), comme la lumière du soleil éclaire la terre et les mers.

Cette souveraine intelligence répandue partout, et qui se communique à tout homme qui sait l'attirer, est pour lui ce que l'air est pour tout ce qui a la faculté de respirer (*d*).

Cette raison divine est le *logos* ou la raison qui pénètre toutes les substances (*e*), et qui, durant tous les siècles, suivant une marche périodique et réglée, administre le grand tout.

Proclus (*f*) fait découler la vie et l'intelligence qui est en nous, d'un principe universel de vie et d'intelligence répandu dans le monde, du sein duquel la vie et l'intelligence des individus est tirée, comme nos corps le sont de la matière et de la masse des élémens qui composent nos corps [81].

« Les élémens, dit ce philosophe, qui entrent dans

(*a*) Marc-Aurèle, l. 6, c. 4, 7, 9. — (*b*) Ibid., l. 2, c. 1. — (*c*) Ibid., l. 9. — (*d*) Ibid., l. 8, c. 17. — (*e*) Ibid., l. 5, c. 33. — (*f*) Comment. sur Timée, l. 1, c. 123.

la composition de notre corps font partie de ceux qui sont en masse dans l'Univers. Il serait bien étrange que ce qu'il y a de pire nature en nous se trouvât dans l'Univers, et que ce qu'il y a de plus excellent et de plus divin ne s'y trouvât pas encore plus universellement ; et que, comme il y a une matière élémentaire universelle, il n'y eût pas aussi une intelligence et une ame universelle. »

Cette doctrine ancienne sur l'ame et sur l'intelligence universelle, source de la vie et de l'intelligence des êtres vivans et intelligens que renferme la Nature dans son sein immense, tenait à la théologie secrète des initiations, et Anchise, dans Virgile (*a*), la révèle à son fils, comme le premier des mystères qu'il va lui apprendre. Nous avons déjà rapporté ailleurs le passage de ce poëte (*b*), dans lequel Anchise met sous les yeux de son fils le tableau de l'Univers et de ses parties, telles que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, dans lesquels circule un principe de vie, qu'il désigne par le nom de *spiritus* ou de souffle vivifiant, et avec lui une ame qui dirige leurs mouvemens, et qui entretient l'harmonie de ce vaste corps, dans lequel elle est répandue. On a vu que c'était de ce souffle universel que tous les êtres qui respirent sur la terre et dans les eaux empruntaient le souffle de vie qui les anime. C'était de ce feu intelligent qu'étaient émanées les ames intelligentes qui à la mort, se dégageant de la matière grossière, s'envolaient vers le feu-principe intelligent dont sont formés les astres.

Nous y avons aussi rappelé un autre passage du même

(*a*) Virgile. AEneid., l. 6, v. 724. — (*b*) Ci-dessus, l. 2, c 6, p. 243.

poëte (*a*), pris de ses Géorgiques, où il explique l'intelligence de l'industrieuse abeille par ce même système. Il suppose que les abeilles ont une portion de ce feu-principe et divin, qui meut et régit toute la Nature. Chaque corps organisé pour respirer emprunte de-là les principes de vie, qu'il rend, en mourant, à la Nature, et qui refluent dans l'élément commun dont ils étaient émanés pour y perpétuer leur vie éternelle.

La secte des Esséniens chez les Juifs donnait la même origine à nos ames qu'ils regardaient comme une émanation du feu éther (*b*).

Manilius, dont nous avons déjà cité les vers, chante aussi le *spiritus unus* (*c*) ou le souffle unique de vie qui anime toutes les parties de la Nature, qui les pénètre et les féconde. Il le nomme le Dieu infus dans tous les membres du corps immense de l'Univers où il fait circuler les principes de vie, et organise la matière suivant des formes régulières, et il y joint l'intelligence et la raison qui en dirigent les mouvemens [82].

Les anciens physiciens, et en général tous les philosophes firent la même observation. Ils distinguèrent dans le grand tout, composé de l'assemblage de tous les êtres, un principe de vie et de mouvement qu'ils attribuaient au *spiritus* (*d*), et un principe d'ordre dans la distribution des corps et dans l'exécution de ces mêmes mouvemens qu'ils attribuaient à l'intelligence qui régissait ce vaste corps, tandis que le *spiritus* ou le

(*a*) Virg. Georg., l. 4, v. 220. — (*b*) Euseb. Præpar. evang., l. 9, c. 3, p. 407. — (*c*) Manil. Astronom., l. 2, v. 60; Ci-dessus, l. 2, c. 6. — (*d*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 17, 42, c. 16; Euseb. Præp. ev., l. 15, c. 12.

souffle universel l'animait, comme on peut le voir dans Solin (*a*).

Varron, le plus instruit des Romains, disait que ceux-là seuls lui paraissaient avoir mieux connu la nature de la divinité qui avaient dit que Dieu était l'ame qui gouverne l'Univers par le mouvement et la raison (*b*).

L'empereur Marc-Aurèle distingue dans l'homme, comme dans l'Univers, trois choses, le corps, l'ame animale et l'intelligence, laquelle est proprement l'homme. Ce savant empereur employa les mots d'ame et d'esprit ou de souffle pour désigner la substance animale, le principe de vie ; et ceux de *noüs* ou de *logos* pour désigner l'intelligence qu'il rapporte à un même élément spirituel.

Tous les philosophes, dit Plutarque (*c*), excepté Épicure, Démocrite et quelques autres partisans des atômes, ont cru l'Univers animé et régi par l'intelligence.

Salluste le philosophe (*d*), après nous avoir tracé le tableau harmonique du monde ou des sphères, nous peint au-dessus Dieu, le *logos* et le *spiritus* ou l'ame universelle. Le *logos*, le *noüs* ou l'intelligence y met l'ordre admirable qui y brille, et l'ame ou le *spiritus* y répand la vie et le mouvement qui l'agite.

Les Manichéens croyaient (*e*) que la substance qui a la pensée et le sentiment y est répandue partout. Les herbes, les plantes sont animées ; leurs semences sont des ames, dit saint Épiphane. Tatien assure que l'esprit est partout, non-seulement dans les étoiles, dans

(*a*) Solin, p. 76. — (*b*) August. de Civit. Dei, l. 4, c. 31. — (*c*) Plut. de Placit. Phil., l. 2, c. 3, p. 886. — (*d*) Salluste, c. 7. — (*e*) Beausob., t. 2, p. 784.

les anges, mais encore dans les plantes, dans les eaux, dans les animaux, et que, bien que ce soit un même esprit partout, il a pourtant des différences, suivant les sujets.

Beausobre, parlant de l'origine du Docètisme et de la cause de ses progrès en Asie, observe que des esprits élevés dans l'école de Platon croyaient que du *Dieu suprême* il est émané une *intelligence parfaite*, qui est un second Dieu, et qu'ils appelaient *noüs* ou *logos*.

Les Chrétiens ont absolument les mêmes idées sur le *logos* et le *spiritus*. Ils regardent le premier comme la sagesse de Dieu et le principe d'ordre qui brille dans le monde, et le second comme le principe de vie qui circule dans toutes ses parties; ce qu'on peut voir dans les écrits de l'un de leurs docteurs, Grégoire surnommé le Thaumaturge (*a*), dans sa profession de foi. Les principes théologiques sont ici absolument les mêmes que ceux des métaphysiciens païens, leurs maîtres.

En réfléchissant sur la théologie renfermée dans les différens passages que nous avons rassemblés, on verra aisément que les premiers philosophes qui raisonnèrent sur la divinité, la placèrent dans l'être immense au sein duquel nous vivons et nous respirons, par lequel nous sommes formés et détruits, qui fournit les matériaux de notre existence et qui en reçoit les débris éternels; et qu'en généralisant leurs idées, ils n'en ont fait qu'un seul et unique être, éternel, immense, qui comprend tout en soi, et qui renferme le principe de vie et d'intelligence auquel participent en commun tous les êtres vivans et intelligens, formés de sa substance et dans son

(*a*) Greg. Thaum., p. 11.

sein fécond [83]. Ainsi, donnant le nom de Dieu à cette cause universelle, modifiée seulement et divisée sans cesse dans ses parties, ils n'admirent qu'un Dieu ou qu'un seul monde-Dieu, renfermant en lui la vie et l'intelligence universelle qui n'était point distinguée de lui; mais sa propre substance vivifique et intelligente, divine comme lui, ou Dieu lui-même, co-éternel à lui et immense comme lui. Sous ce point de vue, le plus général sous lequel on pût envisager la Nature, l'unité de Dieu renfermait la vie divine ou *Dieu-vie* (*a*), l'intelligence divine ou *Dieu-intelligence*, et Dieu n'était pas plus triple que ne l'est l'homme en qui l'on distingue le principe par lequel il vit de celui par lequel il pense. Dieu, envisagé sous ces divers points de vue, était toujours Dieu, soit qu'on le considérât dans le sens le plus universel et dans son unité, principe de l'intelligence et de la vie, soit que l'on considérât l'intelligence universelle, soit que l'on considérât la vie universelle qui anime tous les êtres (*b*).

Le *spiritus* était Dieu, comme on peut le voir dans la plupart des auteurs qui parlent du *spiritus* ou de l'ame universelle, qu'ils appellent le Dieu infus dans la Nature (*c*).

On donnait aussi le nom de Dieu à l'intelligence, au *noüs* ou à l'intelligence ordinatrice. Elle était censée tenir encore moins à la matière, ou appartenir à une matière plus déliée et plus subtile. Virgile la place après le *spiritus*, sous le nom de *mens* (*d*), et la confond avec lui,

(*a*) Cicer. de nat. Deor., l. 1, c. 11, c. 13, 14; Maïmonid. Mor. Nev., pars 1, c. 70; Theophil. ad Autolyc., l. 2, p. 86. — (*b*) Isidor. Orig., l. 8, c. 6. — (*c*) Manil., l. 2. — (*d*) Virgile. Æneid., l. 6, v. 727.

sous l'idée générale de la divinité qui anime et régit l'immense corps de la Nature. Il place sa substance, comme les stoïciens (*a*), dans ce feu éther dont sont composés les astres, et dont nos ames intelligentes sont émanées. Nous verrons bientôt que c'est effectivement dans la substance éthérée que les anciens faisaient résider l'intelligence ou la lumière intelligente du grand Dieu-Univers. Il nous suffit de remarquer qu'ils appellent aussi Dieu le *noüs*, la raison du monde, comme on peut le voir dans Cicéron et dans une foule d'auteurs qui parlent de l'intelligence universelle.

Cependant ces mêmes hommes, qui appellent Dieu le *spiritus* ou l'ame du monde, qui appellent aussi Dieu le *noüs* ou l'intelligence du monde, et qui regardent également la totalité des êtres comme un grand Dieu, n'admettaient pas pour cela trois Dieux, mais un seul, c'est-à-dire, le monde *empsuchos kai logicos*, ou animé et intelligent, ou le grand Pan, vie et intelligence universelle de tous les êtres. On voit donc que la première triade fut en quelque sorte donnée par la Nature, et que les premiers hommes qui raisonnèrent sur le grand tout qui renfermait tous les élémens et toutes les natures, ne purent refuser à la grande divinité ni la vie universelle, ni l'intelligence universelle, ni le nom de Dieu à la vie et à l'intelligence du monde, ni multiplier les Dieux, sans nuire à la notion de Dieu, qui exprimait l'universalité de tout ce qui existe et de tout ce qui peut se concevoir, comme s'exprime Ocellus de Lucanie.

Il y eut donc le Dieu ame universelle, le Dieu intelligence universelle, et le Dieu grand être, qui réunissait

(*a*) Plut. de Placit. Phil., l. 1, c. 7.

en lui l'ame et l'intelligence divine et universelle, et tout cela se réduisait à l'Univers Dieu unique, mu par la grande ame et ordonné par son intelligence infinie. Toutes les parties de la matière composaient le corps immense où résidait la force vive et intelligente, qui elle-même était une matière plus ou moins déliée, ou au moins qui fut désignée par des noms qui tiennent à la nature de la matière. L'air que l'homme commence à respirer en naissant, et dont il ne peut perdre l'usage sans perdre aussitôt la vie, donna son nom à l'élément de la vie du grand tout, que l'on désigna par les noms d'*anima* et de *spiritus*, qui signifient l'un et l'autre air, vent, souffle. On donna à l'Univers le souffle de vie, comme à l'homme. Lorsque les abstractions de la philosophie eurent séparé de l'Univers l'essence de la divinité, les mêmes mots, les mêmes images corporelles désignèrent encore le principe de la vie divine, et on conserva le nom de *spiritus* pour désigner cette force divine même incorporelle. Aussi, quand Christ est supposé communiquer son esprit à ses apôtres, il souffle sur eux : *et insufflavit super eos et dixit* : *Accipite spiritum sanctum, etc.* ; et ailleurs il dit : « *Spiritus flat ubi vult, etc.* ; » toutes expressions qui rendent une idée spirituelle par des images très-matérielles empruntées de la première idée sur le *spiritus mundi*, ou souffle de vie, qui animait l'immense corps ou Dieu-Univers. Ce souffle n'était pas proprement l'air (*a*), mais il était assimilé à l'air, et il tenait à la nature corporelle chez les matérialistes, et à la nature incorporelle chez les spiritualistes ; et chez les uns et les autres, il était increé et Dieu ; car l'Univers matériel chez les premiers était

(*a*) August. de Civ. Dei, l. 5, c. 9.

incréé et Dieu, comme l'être abstrait l'était chez les seconds.

Ce souffle unique, distribué dans les sept sphères du monde qu'il meut et qu'il anime, et dont il produit les sons harmoniques, fut désigné par un instrument à vent, par la flûte aux sept tuyaux, que l'on mettait entre les mains du grand Pan ou du Dieu universel, qui l'embouchait et en tirait des sons qui faisaient retentir de leur harmonie les vastes voûtes de l'Univers (*a*). De-là l'usage du nombre sept, dans lequel se renferme et se divise toute sa nature, dans les principes de la théologie des païens, comme dans celle des Chrétiens. L'origine de l'ame du monde, dit Macrobe (*b*), est renfermée dans les termes du nombre sept. Les Chrétiens divisent aussi en sept l'énergie et l'influence du Saint-Esprit. C'est ce qu'ils appellent ses sept dons. Ils chantent tous les jours le *munus septiforme* et le *sacrum septenarium* dans l'hymne et la prose du Saint-Esprit. Comme le souffle de Pan, celui du Saint-Esprit était divisé en sept souffles ou sept esprits (*c*), suivant saint Justin.

Tatien (*d*) admet absolument ce souffle universel, tel que l'admettaient les païens ; souffle unique, animant toute la Nature, depuis la plante et l'arbuste jusqu'aux étoiles.

L'onction des prosélytes était accompagnée d'invocations adressées au Saint-Esprit (*e*) : on l'appelait la mère des sept maisons. Ce qui signifie, observe très-judicieusement Beausobre, les sept cieux des sept planètes. Mère

(*a*) Macrob. Somn. Scip., l. 2, c. 2, c. 3. — (*b*) Ibid., l. 1, c. 6. — (*c*) Justin. Cohort. ad Gent., p. 31. — (*d*) Contra Gentes, p. 15. — (*e*) Beausobre, t. 1, p. 418.

signifie créateur ou créatrice. Le mot *spiritus* en hébreu est féminin.

Les anciens (*a*) peignaient l'élément de l'air ou celui de *spiritus* par un oiseau symbolique ; c'était la colombe.

Les Chrétiens l'emploient aussi pour désigner le Saint-Esprit; c'est sous cette forme qu'il paraît dans leurs écritures sacrées, et qu'il est représenté dans leurs temples. Jupiter, ame du monde, s'était aussi déguisé en colombe pour jouir des faveurs d'une jeune fille (*b*).

On voit donc que les Chrétiens ont non-seulement ce principe divin de vie universelle qu'admettait la théologie païenne, mais qu'ils l'ont encore avec les mêmes noms, les mêmes divisions et les mêmes images symboliques. Passons au *logos*, à la raison ou à l'intelligence universelle que les Chrétiens appellent Verbe.

Nous avons dit que les anciens admettaient dans le grand Pan ou dans leur Dieu-Univers, outre le principe de vie qui circulait dans tous les membres de ce vaste corps, un principe de raison et d'intelligence, source de l'ordre du monde et des ames intelligentes qu'il contient. En suivant toujours l'analogie de l'homme microcosme, ils placèrent le siége de cette intelligence [84] dans ce qu'ils appelaient la tête du grand Pan, dans la partie la plus élevée, dans celle qui, par sa forme sphérique (*c*) et par le lieu qu'elle occupe dans le monde, pouvait être regardée comme la tête et le siége des yeux et de l'intelligence du monde (*d*) ; c'est-à-dire au ciel des fixes, dans l'éther et dans la substance ignée et lumi-

---

(*a*) Kirk. OEdipe, t. 2. — (*b*) Athénée, l. 9, c. 16. — (*c*) Macrob. Sat., l. 7, c. 9; Lactanc. de Opificio., c. 8. — (*d*) Procl. in Tim., l. 5; Idem, l. 2, p. 108, 122.

neuse qui le compose, et dont sont formés le soleil et les astres, lumière du corps du monde, comme l'intelligence l'est de celui de l'homme. Le ciel était la partie principale, la plus divine, et pour ainsi dire la tête du monde. Il tenait à la partie intelligible et il renfermait les animaux célestes les plus intelligens. C'était là que les stoïciens plaçaient l'intelligence de Jupiter et la faculté intelligente qui régit le monde, laquelle réside dans la substance ignée du feu éther, principe de nos intelligences, comme on l'a vu dans le passage de Virgile que nous avons cité plus haut.

C'est de ce feu principe qu'elles émanaient; c'est là qu'elles retournaient (*a*).

Cette opinion sur la Nature de l'intelligence la fait un peu matérielle; mais les hommes ont commencé par la matière qu'ils voyaient avant de rêver sur l'immatériel qu'ils n'ont jamais connu, et dont ils ont créé l'idée par abstraction. Comme nous disons le souffle de vie, nous disons le feu du génie, et ce qui aujourd'hui n'est qu'une métaphore, autrefois était une expression propre et naturelle de principe de la vie et de l'intelligence.

L'Univers, comme nous l'avons déjà dit, était un grand animal souverainement intelligent. La terre, la mer et les autres parties du monde étaient les membres de son corps; mais la substance éthérée plus pure, plus subtile et toute lumineuse, était la substance même intelligente de ce vaste corps, comme on l'apprend d'Eusèbe (*b*), dans les écrits duquel on trouve le précis de

(*a*) Virgil. Georg. 4, v. 227. — (*b*) Euseb. Præp. ev., l. 3, c. 9, p. 102; l. 3, c. 10, p. 105.

la théologie des stoïciens et de celle d'Orphée. Le ciel était la tête de la divinité colossale, et le siége de l'intelligence était dans la substance lumineuse qu'il renferme, comme elle était dans le cerveau de l'homme. Le soleil en était l'œil, *mundanus oculus*, comme l'appelle Martianus Capella (*a*). On ne doit pas perdre de vue ce principe théologique sur la nature du *noüs* ou du *logos* de la raison et de l'intelligence universelle, placée par les anciens dans la substance éthérée lumineuse. Nous y reviendrons souvent parce qu'elle est la base de la théologie des Chrétiens sur le *logos* ou sur la lumière incarnée, connue sous le nom de Christ.

Pythagore a bien désigné cette partie de la divinité par le mot de *lucidum* (*b*), appelant Dieu non-seulement la force universelle qui circule dans toutes les parties du monde, mais y joignant encore l'épithète de lumineuse pour caractériser l'intelligence, comme il avait désigné le principe de vie par cette force vivifiante répandue dans tout le corps du monde. Par cette dernière partie, l'homme tenait aux animaux; par la première, il tenait aux Dieux naturels ou aux astres formés de la substance éthérée [85] : c'est pour cela que les astres même étaient supposés intelligens et doués de raison (*c*).

On peut voir dans Cicéron (*d*) que la raison qui fit regarder les astres comme des êtres intelligens et divins, c'est qu'ils étaient composés de la substance pure et lumineuse qui forme la nature de l'éther auquel on les

(*a*) Mart. Capel. Hymn. ad Solem. — (*b*) Isidor. Orig., l. 8, c. 6. — (*c*) August. de Civ., l. 4, c. 11; Firmic., l. 1, c. 2; Diogen. Laërc. Vita Platon. — (*d*) Cicer. de nat. Deor., l. 2, c. 14, 15, 16.

supposait attachés, et dans lesquels ils étaient nés. En un mot, les astres étaient intelligens, parce que l'intelligence universelle ou la substance intelligente du monde, la raison de Dieu, était le feu lumineux dont les astres réunissent une portion plus ou moins grande, feu qu'on appelle autrement l'éther.

C'était dans l'éther que résidait la force administrative du monde, sa partie hégémonique, la faculté intellectuelle qui ordonne et conduit le grand tout, et qui dirige l'économie de ses parties. Il était ce qu'est l'esprit et l'intelligence ou le *noüs* dans l'homme; ou plutôt, comme nous l'avons déjà vu, l'homme lui-même n'était intelligent que parce qu'il possédait une particule de ce feu sacré (*a*), de cette lumière intelligente qui était descendue du ciel au milieu de la matière qui compose sa tête. Elle devait y retourner lorsque l'enveloppe qui la captive ici-bas serait brisée, et qu'il pourrait en liberté se réunir au feu principe qui brille dans les astres, et que l'intelligence, épurée entièrement des souillures de la matière, aurait recouvré toute sa simplicité originelle (*b*).

Saint Augustin analyse, d'après les principes de Varron, l'ame universelle du grand tout, qu'il sous-divise en trois parties (*c*) : la partie animale, la partie sensitive et la partie intelligente. Il dit que cette dernière, qu'il appelle le troisième degré de cette ame, est le feu éther qui constitue l'essence de la divinité, et que les astres ne sont regardés comme divins que parce qu'ils participent au feu divin intelligent. Les arbres, les

---

(*a*) Sext. Empiric. adv. Math., l. 8, p. 822. — (*b*) Virg. AEneide, l. 6, v. 747. — (*c*) August. de Civit. Dei, l. 7, c. 23.

plantes, les rochers, dans ce système, sont les ossemens et les cheveux de la divinité. Le corps des astres, celui du soleil et de la lune, font la fonction des sens; et l'éther celle de l'ame intelligente qui constitue proprement la divinité.

Suivant le même saint Augustin (*a*), la création des intelligences célestes ou des anges est comprise dans celle de l'éther ou du ciel, dont l'unité est désignée par celle de l'unité de chacun des jours de la création. Ils participent à cette lumière éternelle qui constitue la sagesse de Dieu, et que nous appelons, dit-il, son fils unique, idée fort semblable à celle de Varron et des stoïciens [86] sur les astres, ces êtres intelligens qui vivent au sein de l'éther et de la substance lumineuse de la divinité.

On remarque dans les passages de Varron et de Cicéron deux propriétés principales du feu éther ainsi que de l'ame du monde : l'une de donner la vie, l'autre de fournir l'intelligence, de vivifier par la chaleur, et de rendre intelligent par la lumière; en sorte que l'on voit que la substance de la divinité était spécialement ce feu éther qui circule dans toutes les parties de la Nature, et qui a deux qualités principales, la chaleur vivifiante et la lumière, l'une principe de vie universelle, l'autre principe d'intelligence universelle. Car nous avons eu soin déjà d'observer que ce que les anciens entendaient par *spiritus orbis* n'était pas l'élément de l'air; qu'il n'y avait de commun que le nom; mais que c'était une substance beaucoup plus subtile, plus active, émanée de l'éther, et qui faisait couler avec elle les principes du mouve-

(*a*) August. de Civit. Dei, l 11, c. 9.

ment et de la vie dans tous les animaux. C'était le fluide éthéré qui circule dans les astres et dans le ciel, et dont tous les animaux, hommes, quadrupèdes, volatiles et poissons, tiraient les principes de la vie qui se manifeste par la chaleur et le souffle de l'animal. Ainsi le feu principe, éternel et Dieu, renfermait dans sa substance le *spiritus* et le *logos,* ou l'intelligence universelle de la Nature et de tous les êtres. Ces idées sont absolument conformes à la théologie d'Orphée, qui concentrait dans le seul feu éther qui contient le monde les trois principes de la Nature divine ou la seule force divine sous les trois noms de *lumière, conseil* et *vie*. Tel est le Verbe chez les Chrétiens : « *Vita erat lux*, *et lux erat vita*, *et lux erat Verbum,* » dans le premier chapitre de l'Évangile de Jean, le seul morceau théologique de la religion chrétienne, et l'unique base de la théologie. « Avant toutes choses (*a*), dit Orphée, l'éther fut produit par le premier Dieu. L'éther existait au sein du vaste chaos et de la nuit affreuse qui l'environnait de toutes parts. Du sommet de l'éther jaillit un rayon de lumière qui éclaira la terre et toute la Nature. Cette lumière, le plus ancien de tous les êtres, le plus sublime, est le Dieu inaccessible qui enveloppe tout dans sa substance, et que l'on nomme *conseil, lumière et vie*. » Ces trois noms ne désignent qu'une même substance.

Cette lumière est la substance intelligente qui a ordonné l'Univers, puisque l'auteur ajoute qu'elle avait formé le soleil, la lune, les astres, et donné à l'homme l'ame raisonnable, c'est-à-dire plus simplement que c'est là le principe universel d'intelligence dont les astres in-

---

(*a*) Suidas voce Orpheus.

telligens et nos ames sont une émanation, comme on l'a vu dans le passage de Virgile.

Timothée le chronographe, au rapport de Cédrénus, ajoute qu'Orphée enseignait aussi que tout avait été arrangé par une seule nature divine qui avait trois noms, et que ce Dieu était le grand tout, renfermant en lui la triade demiourgique, consubstantielle, qui organise toutes choses.

Cette idée du Dieu qui renferme en lui le *logos* ou l'intelligence et la vie, est absolument la même que nous avons déjà exposée sur l'Univers, renfermant en lui le *spiritus*, principe de vie, et le feu intelligent, principe d'intelligence. C'est la même que celle des Chrétiens ou de l'Évangile de Jean qui nous présente le grand Dieu renfermant en lui la lumière et la vie : *Et vita erat lux, et lux erat vita, et lux erat Verbum*; c'est-à-dire le premier principe ou le principe universel, sous-divisé en principe d'intelligence, qui est la lumière, et en principe de vie, qui est le *spiritus* des Chrétiens. Car c'est lui qui est désigné sous le nom de *vita*, le même que le *dzôé* d'Orphée. C'est ce principe de vie, cette ame du monde, que Synésius, évêque de Cyrène, appelle le *troisième Dieu* que le Dieu père a versé dans le monde pour l'animer.

La théologie de Zoroastre enseignait que, quand Dieu organisa la matière de l'Univers, il envoya sa *volonté* sous la forme d'une *lumière* toute brillante; elle parut sous la figure d'un homme; elle était accompagnée de soixante-dix des plus honorables de ses anges (*a*).

(*a*) Sharisth. apud Hyd., c. 22, p. 298.

L'hérésiarque Simon (*a*) avançait que le Dieu suprême qu'il qualifie de *Dieu des Dieux*, qui est unique, incompréhensible, qui a donné le commencement à toutes choses, et à qui, par conséquent, elles sont nécessairement toutes assujetties, est inconnu, retiré dans une lumière ineffable, inaccessible, incorporelle, qui émane de lui, et dont il remplit le sublime séjour qu'il habite; il est lui-même une immensité de lumière. C'est là aussi le système des anciens gnostiques sur le *bythos*.

Les Valentiniens (*b*), dans la génération factice des attributs de la divinité, font naître de *noüs* et d'*alētheia, logos* et *dzóé*, le Verbe ou la raison et la vie. C'est évidemment, dit Beausobre, l'ame de l'Univers dont la vie et la raison sont les deux propriétés. Tout ceci est platonicien.

La théologie des Phéniciens place aussi dans la substance de la lumière la partie intelligente de l'Univers et celle de nos ames qui en est une émanation. Son irradiation est regardée comme l'acte même de l'ame pure, et sa substance comme un être aussi incorporel que l'intelligence (*c*). On peut voir dans l'empereur Julien le développement de ces principes théologiques. Cédrénus nous dit également (*d*) que les Chaldéens adoraient la lumière qu'ils appelaient lumière intellectuelle, et qu'ils désignaient par ces deux lettres *a* et *ó*, ou qu'ils appelaient *aó*, deux voyelles qui comprennent les deux termes extrêmes de la diffusion de la lumière [87] dans les sept corps planétaires dont le premier ou la lune répondait à la voyelle *a*, et le dernier ou Saturne à la voyelle *ó*, tandis que le soleil était exprimé par *I*. Ces trois voyelles

---

(*a*) Beaus., t. 1, p. 258; Recognit. Clem., S. 2, n° 61. — (*b*) Beaus., t. 1, p. 581. — (*c*) Julian. Orat. 4, p. 250, 263. — (*d*) Cedren., p. 159.

réunies ont formé le Dieu *Iaô* des gnostiques ou la *panaugeia*, autrement la lumière universelle distribuée dans les sept corps planétaires dont le chef est le soleil, et dont les termes extrêmes qui renferment sa substance sont *a* et *ô*, le commencement et la fin.

C'est cette *panaugeia* que nous présente le premier chapitre de l'Apocalypse, au milieu des sept chandeliers d'or, et sous l'emblème des sept étoiles que Christ tient en sa main.

On peut voir dans Philon les idées qu'avaient les Hébreux sur cette lumière universelle appelée *panaugeia*, image du *logos* divin, et source de la lumière des sept cornes planétaires (*a*). En passant du monde intellectuel au monde visible, et en se revêtant d'un corps, son éclat s'anéantissait, et elle semblait alors participer à la faiblesse de la matière et aux affections corporelles du monde sensible, tandis qu'elle était au contraire pure et impassible dans sa source originelle.

La théologie égyptienne consignée dans le Pimander (*b*) place pareillement dans la substance lumineuse le *logos*, le Verbe ou l'intelligence, et la sagesse universelle de la divinité. L'auteur de cet ouvrage nous met sous les yeux la formation de l'Univers, et le premier spectacle qu'il nous présente est celui de la lumière universelle, dans laquelle tout nage et semble être absorbé. Il nous peint de l'autre côté le contraste affreux des ténèbres qui circulent en sens opposé à la lumière. On entend un bruit violent; c'est la voix même de la lumière qu'il appelle le Verbe. « Je suis la lumière, dit

(*a*) Philon apud Euseb. Præpar. evang., l. 11, c. 24. — (*b*) Pimand., c. 1.

cette voix, l'intelligence, votre Dieu, beaucoup plus ancienne que la Nature humide sortie du sein de l'ombre, ce germe brillant d'intelligence, fils de Dieu. Ce Dieu-intelligence, réunissant en lui la fécondité des deux sexes, vie et lumière, a engendré par son Verbe ou par sa parole une autre intelligence artiste, Dieu du feu et du souffle, *Deus ignis atque spiritûs numen*; et ensuite il a fabriqué les sept intelligences des sept sphères du monde sensible. Le père de toutes choses résulte de la vie et de la lumière : Dieu est vie et lumière. »

Dieu, dit cet auteur, étant une intelligence qui a les deux sexes, parce qu'il est la vie et la lumière, engendra le Verbe, autre intelligence, savoir le créateur; lequel, étant Dieu du feu et de l'esprit, forma certains gouverneurs qui environnent de leurs sept cercles le monde sensible, et dont l'administration est appelée le destin. Les deux sexes de la divinité sont la *vie et la lumière*. Les mêmes sexes se rencontrent dans l'homme ; la vie et la lumière, ajoute le même auteur, ont concouru à la production de l'homme. L'ame est née de la vie, et l'esprit pur de la lumière.

Dans saint Augustin (*a*), Félix suppose que Dieu le père, les êtres ou les intelligences qui émanent de lui, la terre lumineuse où ils habitent, que tout cela est de la même substance : ce qui donne à entendre que la divinité et ses émanations, ainsi que le lieu de leur séjour, ne sont autre chose que la substance lumineuse, soit corporelle, soit intellectuelle.

La même doctrine se retrouve dans un autre ouvrage de Mercure Trismégiste, intitulé Asclépius (*b*). L'auteur

(*a*) August. Act. cum Fel., l. 1, c. 18. — (*b*) Asclep., c. 3.

y peint le *spiritus* ou l'ame universelle qui vivifie toute la Nature, qui se mêle à tout et ajoute les sens à l'intelligence humaine, émanée elle-même du feu principe intelligent qui circule dans l'éther.

Masadeck ou Zendik (*a*), docteur persan, reconnaissait deux principes comme Manès, et ne donnait, comme lui, de l'*entendement* et de la raison qu'à la lumière, ne laissant aux ténèbres qu'une action brute, violente, telle qu'elle convient aux animaux : ici les ténèbres sont la matière et l'esprit de la matière.

Jamblique (*b*) regarde aussi la lumière comme la partie intelligente ou l'intellect de l'ame universelle et du *spiritus* qui imprime le mouvement circulaire au ciel.

Les oracles chaldéens (*c*) et les axiomes théologiques de Zoroastre, rapportés par Psellus et par Plethon, parlent souvent du feu intelligent, principe de notre intelligence, et placent au-dessus le Dieu père du feu intelligent.

Les Guèbres encore aujourd'hui révèrent dans la lumière le plus bel attribut de la divinité (*d*). « Le feu, disent ces anciens disciples de Zoroastre, produit la lumière, et *la lumière est Dieu* [88]. C'est ainsi que Jean nous enseigne que la lumière est le *logos*, et que le *logos* est Dieu, *et lux erat Verbum, et Deus erat Verbum.* »

Les Manichéens (*e*) et les Maguséens croyaient que la matière a la perception et le sentiment, et que ce qui lui manque, c'est l'esprit *mens, noüs*, cette perfection qui est *propre à la lumière*.

(*a*) Hyd. de Vet. Pers. Relig., p. 289. — (*b*) Jamblic. de Myster. AEgyp., c. 14. — (*c*) Kirk. Œdip., t. 2, pars 1, p. 48, axiom. 21, 29. — (*d*) Chardin. — (*e*) Beausob., t. 1, l. 2, c. 2, p. 179.

« Tous les anciens mages (*a*), au rapport de Poock, établissaient un Dieu premier ou éternel, qui est la *lumière*, et qui est le principe de toutes choses ; à quoi ils ajoutaient un Dieu formé, qui est les ténèbres, ou qui tire son origine des ténèbres, et auquel ils donnaient le nom d'Ahrimane. »

Tout le chapitre I[er] du 3[e] livre de Beausobre (*b*) roule sur l'universalité de l'opinion qui plaçait la divinité dans la substance lumineuse.

Manès, définissant la nature de Dieu, dit : « que c'est une *lumière éternelle*, *intelligente*, *très-pure*, qui n'est mêlée d'aucunes ténèbres : il appelle Christ le fils de la lumière éternelle. Ainsi Platon appelait le soleil. »

Ce fut aussi l'opinion des Valentiniens (*c*). Les hommes, continue Beausobre (*d*), ne pouvant rien concevoir de plus beau, ni de plus pur, ni de plus incorruptible que la lumière, imaginèrent facilement que la plus excellente nature n'est qu'une lumière très-parfaite. On trouve cette idée chez toutes les nations qui ont passé pour savantes. Il cite Porphyre dans la vie de Pythagore sur la doctrine de Zoroastre.

Effectivement Dieu est appelé perpétuellement lumière, clarté, éclat, feu intellectuel dans les vers grecs, qu'on appelle Oracles de Zoroastre (*e*).

L'Écriture-Sainte ne combat pas cette opinion (*f*). Dans les apparitions de la divinité, on voit toujours un feu (*g*).

(*a*) Poock, p. 146. — (*b*) Beausobre, t. 1, p. 466. — (*c*) Epiph. Hæres. 33; Fabric. Bibli. Grec., t. 5, p. 134; Clem. Alex. sub. fin. — (*d*) Beausobre, p. 184. — (*e*) Stanleb. Phil. Chal, p. 1122. — (*f*) Beaus. ibid., p. 468. — (*g*) Exod., c. 3, v. 1, c. 33, v. 18, c. 24, v. 10; Ezéch., c. 1, v. 10.

A l'égard des pères, les plus habiles et les orthodoxes disent constamment que *Dieu est une lumière*, et une lumière très-sublime (*a*); que tout ce que nous voyons de clartés, quelque brillantes qu'elles soient, ne sont qu'un petit écoulement, qu'un rayon de cette lumière (*b*); que le *fils* est une lumière sans commencement; que Dieu est une lumière inaccessible qui éclaire toujours et ne disparait jamais; que toutes les vertus qui environnent la divinité sont des lumières d'un second ordre, des rayons de la *première lumière*. »

C'est là en général le style des pères, avant et depuis le concile de Nicée (*c*). « Le Verbe, disent-ils, est la lumière venue dans le monde; il jaillit du sein de cette lumière qui existe par elle-même. Il est Dieu, né de Dieu; c'est une lumière qui émane d'une lumière. L'ame est d'elle-même lumineuse, parce qu'elle est le souffle de la lumière immortelle, etc. »

Manès croyait l'essence divine une substance véritablement lumineuse, qui se fait apercevoir par la splendeur qui en émane; ce n'est point, dit Beausobre (*d*), une lumière métaphysique, pour ainsi parler; mais c'est une lumière véritable qui est contemplée dans le ciel par les esprits immortels; un grand nombre de pères grecs ont cru la même chose. On peut en chercher la preuve dans Beausobre. On verra (*e*) comment l'idée d'un Dieu corporel retint saint Augustin dans le manichéisme, parce qu'il craignait que ce ne fût anéantir Dieu si l'on n'en faisait pas un corps.

On trouvera dans Beausobre (*f*) l'examen de cette

(*a*) Greg. Naz. Orat. 16, p. 451. — (*b*) Idem. Orat. 4, p. 640. — (*c*) Beaus. ib. 469.—(*d*) Ib., p. 470. — (*e*) Ib. 477.—(*f*) Ib., t. 1, p. 484.

question, savoir si on doit regarder comme une hérésie dangereuse l'opinion qui fait de la nature divine une *lumière étendue*. Il expose les raisons d'en douter, qu'il tire et du silence de l'Écriture et de la notion d'esprit qui renferme l'idée de corps.

Bien que Manès (*a*) conçût la divinité comme une lumière étendue, il ne laissait pas de lui laisser sa simplicité. L'essence de la lumière est pure et simple. Manès (*b*) dit que la forme immatérielle ou la nature divine de Jésus-Christ n'était point visible et ne pouvait être touchée. Comment, dit-il encore, la lumière aurait-elle souffert, puisque la nature mauvaise n'a pu s'en saisir?

Dans le système manichéen, la lumière désigne la nature divine, le *Verbe*; et les ténèbres, la nature ou la substance mauvaise.

Dieu, suivant les Valentiniens (*c*), est une lumière corporelle, étendue, figurée, très-pure, éternelle, immortelle, lumière que personne n'a vue et ne peut voir, excepté le fils unique. Les plus parfaites, les plus sublimes intelligences ne la contemplent que dans le fils, *qui est l'image* qu'elle forma d'elle-même lorsqu'elle voulut se manifester.

Il résulte de tout ce que nous avons dit jusqu'ici que les anciens ont regardé originairement l'Univers comme la divinité même, comme la cause première de toutes choses, qui renfermait en elle le principe de la vie et l'intelligence éternelle et infinie de ce grand Dieu unique qu'ils ont placé dans la matière éthérée, dans le feu principe, dans l'élément le plus subtil et le plus

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 512. — (*b*) Fabric., p. 205. — (*c*) Beausob. ibid., p. 550.

universel, la source de son mouvement et de sa vie, et de celle des êtres qui vivent et se meuvent par lui et dans lui. Ils ont placé dans la partie lumineuse ou dans l'énergie lumineuse de ce feu principe, la faculté intelligente de leur divinité et celle des ames qui en sont toutes émanées, et qui doivent y retourner après la dissolution du corps. Il suit de-là que le soleil qui répand à grands flots cette substance intelligente dont il est le foyer et la source, *sol fons lucis æthereæ*, va devenir l'intelligence même du monde, *mens mundi*, comme l'appellent Cicéron et Macrobe, et qu'il sera la source primitive de nos intelligences, *mentis fons*, suivant Martianus Capella. En conséquence il deviendra le *logos* ou l'intelligence même de la divinité, caractère essentiel au réparateur, et que le soleil réunit encore à tous les autres traits de ressemblance qu'il a avec le Dieu des Chrétiens ou avec Christ.

Il est vrai que la religion des Chrétiens n'admet pas le matérialisme de toute cette théorie; qu'elle s'élève à une spiritualité qui suppose bien dans les facultés divines les mêmes divisions que nous venons d'établir, mais qu'elle les sépare de l'être visible, tactile et corporel; et que chez leurs docteurs, le *spiritus* et le *Verbum*, quoique exprimés par des mots qui tiennent à la matière, sont absolument immatériels, et ne peuvent résider dans le feu éther, quelque subtil que l'on conçoive cet élément universel. Aussi n'est-ce pas à la théorie des matérialistes que nous rapportons notre théologie, mais à celle des spiritualistes, calquée tout entière sur la première qui lui a donné naissance.

Nous avons commencé comme ont fait les premiers philosophes; nous finirons par où ils ont fini, et la

marche que nous suivons dans le développement de la théologie ancienne est celle même qu'ont suivie les inventeurs. Les objets corporels ont long-temps occupé l'homme avant qu'il imaginât des êtres incorporels ; il a été lié aux objets visibles et sensibles par les sens long-temps avant de se perdre dans les abstractions d'un monde invisible, créé par son imagination. Il a honoré le grand Dieu, la cause universelle qu'il voyait, bien des siècles avant d'en supposer hors de lui un qu'il n'avait jamais vu et qu'il ne devait jamais voir. Il voyait le premier en lui-même; il ne voyait le second que dans un autre être, le monde. Il connaissait le premier par le témoignage de tous ses sens; le second, au contraire, n'était connu que par induction. Il voyait l'existence de l'un ; il ne pouvait que conclure celle de l'autre ; et l'on sait que, chez le grand nombre des hommes, ce sont les sens qui ont l'empire le plus universel et le plus durable. Du sein de cet Univers visible la première et la plus ancienne divinité des hommes, celle qui a eu le plus d'adorateurs, soit dans sa totalité, soit dans ses parties, la métaphysique va faire éclore un nouveau monde, un nouveau Dieu tout intellectuel dont le premier a fourni le modèle, et qui en aura les mêmes divisions [89], mais dans le sens le plus abstrait et le plus dégagé qu'il soit possible de la matière. Il y avait déjà bien des siècles que la force magique de la métaphysique avait créé ce nouvel ordre de choses, quand les Chrétiens rédigèrent leur théologie. C'est là l'opinion philosophique qu'ils adoptèrent de préférence, soit parce qu'elle était alors la plus à la mode, soit parce qu'ils crurent qu'elle honorait davantage la divinité, ou soit plutôt parce qu'elle était la philosophie religieuse des Orientaux, chez les-

quels est né le christianisme, et de qui Pythagore et les autres avaient emprunté plusieurs de leurs dogmes théologiques qui n'ont une ressemblance si parfaite avec ceux des Chrétiens, que parce qu'ils partent de la même source.

On adora, non plus l'Univers Dieu unique ou le Dieu *un*, mais l'unité même de l'être que l'on plaça toujours au-dessus de l'être qui était un, comme on peut le voir dans Proclus et dans tous les platoniciens. Ces raffinemens métaphysiques faisaient le caractère de la théologie de Pythagore sur la monade première ou monade paternelle. C'est ainsi que la foule innombrable des hommes a donné une existence métaphysique à un être unique, abstrait, l'humanité. C'est par cette raison que, dans la philosophie ancienne, la multitude ou la multiplicité est toujours subordonnée à l'unité qui est placée constamment au haut de l'échelle graduée de tous les êtres. L'essence de Dieu résida dans l'unité même de l'être : elle fut le *non plus ultrà* de toutes les abstractions possibles et le point le plus élevé où l'intellect pût atteindre ; conséquemment, elle fut placée bien au-delà des corps et de tout ce qui peut être soumis aux sens. Dieu ne fut plus confondu avec l'Univers, mais conçu seul, abstraction faite de tout ce qui est divisible et corporel. Le monde ne fut donc plus la première cause ni le premier Dieu, mais la seconde cause, le second Dieu, son fils, sa production et son image. Voilà l'échelle des êtres exhaussée, et les sommets les plus élevés du monde n'en sont plus le premier échelon ou le faîte ; ils ne sont que le terme le plus élevé de l'être corporel et visible, et le plus bas de l'ordre invisible. Là pose l'extrémité infinie d'une nouvelle échelle qui mesure la hauteur du monde invisible dont l'unité de Dieu occupe le sommet. De ce

nouvel ordre de choses, de ce nouveau monde tout intellectuel, on ne put exclure ni la vie principe de durée, ni l'intelligence principe d'ordre. On raisonna donc sur ce monde factice comme sur le premier, et le grand Dieu incorporel qui le renfermait dans son unité première réunit encore le principe de la vie et de l'intelligence qui n'était plus que d'une manière secondaire dans le monde visible. Il ne s'y trouvait que par communication, et que comme une émanation de celui qui résidait dans le monde intellectuel, plus près de Dieu, nécessairement vie et intelligence et principe de vie et d'intelligence de tous les êtres visibles, invisibles, corporels et incorporels. On appela ce monde nouveau qui résidait non plus dans la matière, mais dans l'esprit et dans l'intelligence universelle, le monde archétype, quoique par le fait et par la manière dont la métaphysique l'avait produit, il fût d'une création bien postérieure au monde visible, et qu'il eût été absolument calqué sur lui. On renversa tellement les dénominations que ce monde factice, de nouvelle création, s'appela le monde réel, le plus ancien et le modèle archétype de l'autre, résidant de toute éternité dans l'intelligence de Dieu, qui n'avait composé le monde visible que sur le modèle éternel qui existait dans son intelligence [90]. C'est ainsi qu'on doit entendre ce passage de Jean sur le Verbe ou sur le *logos* : « Au commencement était le Verbe; et le Verbe était en Dieu. Ce qui est fait a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui; » idée absolument conforme au système platonicien qui place dans le *logos* ou dans l'intelligence divine le modèle éternel de tout ce qui a été créé et ordonné dans le monde visible. On conserva encore les dénominations de feu et de lumière, mais on y joignit les épithètes d'intellectuel.

De-là les expressions si familières chez tous les métaphysiciens, de feu intellectuel, de lumière intellectuelle.

Il y eut un soleil intellectuel dont le soleil visible n'était que l'image; une lumière corporelle et une lumière incorporelle; enfin un *logos* incorporel qui résidait éternellement dans l'intelligence de l'être invisible, et un *logos* corporel, rendu sensible à l'homme, habitant avec lui le monde corporel; c'était le soleil: « Le Verbe prit un corps, dit saint Jean; il habita parmi nous, et nous avons vu sa gloire; c'est celle du fils unique du père. » Celui-là était enchaîné au temps; il éprouvait des altérations dans sa lumière qui semblait naître, croître, décroître, succomber sous l'effort des ténèbres, en triompher ensuite, tandis que le soleil intellectuel, toujours radieux au sein de son père ou de l'unité première, ne connaissait ni changement ni diminution, et brillait d'un éclat éternel, inséparable de son principe.

On retrouvera toutes ces distinctions de soleil corporel et de soleil intellectuel dans le superbe discours que l'empereur Julien adresse au Dieu-soleil (*a*), et on pourra y suivre la correspondance des deux mondes visible et invisible, corporel et incorporel, dont nous ne pouvons qu'indiquer ici l'origine. Il suffit de ce que nous en avons dit pour faire concevoir que, l'un ayant été calqué sur l'autre, la théorie des trois principes que nous avons reconnus constamment dans toutes les théologies qui ont analysé le Dieu visible, le grand Pan ou le Dieu-Univers, va se retrouver nécessairement chez tous les théologiens qui ont raisonné sur le Dieu invisible abstrait ou extrait du Dieu visible.

(*a*) Julian, orat. 4.

En effet, le principe de vie et d'intelligence universelle répandu dans toutes les parties du monde, étant un fait d'observation, il fallait bien que le monde l'eût ou par lui, ou par une cause première placée hors de lui. Si le monde l'eût eu par lui-même, il eût été nécessairement Dieu, et le Dieu invisible, première cause, devenait absolument inutile et un être superflu dont le monde n'avait plus besoin. Il restait donc à dire, et c'est ce qu'on a dit, qu'il n'y avait de la vie et de l'ordre dans le monde que parce que Dieu l'y avait introduit. Ainsi Platon nous peint Dieu mettant l'ordre et la régularité dans la distribution du monde et y versant une ame universelle. Donc ces principes étaient primitivement en Dieu; donc la source de la vie et de l'intelligence de tous les êtres était Dieu même; donc Dieu, conçu même dans le sens le plus abstrait, avait d'une manière également abstraite et intellectuelle le *spiritus* ou le principe de vie, et le *logos* ou l'intelligence, principe d'ordre universel. L'être *un*, ou plutôt l'unité première qui réunissait ces deux principes, était le premier Dieu, le Dieu père, source de sa propre vie et de sa propre intelligence, qui ensuite, en s'éloignant de son individualité, devenait la vie et l'intelligence du monde ainsi que de tous les êtres qui le composent. Si l'Univers vit, il est vivifié par le *spiritus* ou par le souffle de Dieu. S'il retenait ce souffle à lui, l'Univers cesserait d'être, dit l'évêque Théophile (*a*).

C'est ce souffle divin qui déifie le monde, dit Plotin; sans lui, l'Univers perd sa divinité; il n'est plus, suivant Platon, qu'un grand génie. Le même Platon (*b*) fait

(*a*) Theophil., t. 1, p. 4. — (*b*) Plotin. Ennead. 2, l. 3, c. 9.

de cette ame universelle, de ce souffle unique, un être incréé, à la participation duquel est admis le corps par la communication qu'il a avec lui. L'ame universelle habite la région supérieure du monde, et tout ce qui est au-dessous est vivifié par son action. Tout de même que le corps exposé au soleil devient lumineux par les rayons de cet astre, l'ame particulière n'est illuminée que lorsqu'elle s'élève vers cette région supérieure où elle trouve la réalité de l'être. Retombe-t-elle en elle-même? elle n'y trouve que le néant.

Cette ame, inspirée dans le monde par le souffle de Dieu même, que l'évêque Synesius (*a*) place au troisième rang de l'être divin ou dont il fait le troisième Dieu, n'est elle-même que l'image de l'esprit de vie ou du *spiritus* de Dieu, qui anime la substance divine et qui est sa vie éternelle. C'est ce que Synesius (*b*) appelle ailleurs le Dieu fondu dans le monde.

Nous avons déjà vu le passage de Grégoire le thaumaturge qui dit que le *spiritus* ou le Saint-Esprit est le principe de la vie des êtres vivans; en sorte que, dans la théologie des pneumatistes, le Saint-Esprit, quoiqu'incréé et incorporel, fait la même fonction que le *spiritus* ou *anima mundi*, dans la théologie des matérialistes. On chante encore : Venez, esprit créateur, etc. Quoique séparé du corps par la Nature, c'est cependant lui qui produit dans la nature corporelle le souffle de vie qui l'anime [91]. Si Dieu crée l'homme, le souffle de vie qui va l'animer sera le souffle même de l'être incorporel qui le crée. Donc Dieu incorporel et invisible a son *spiritus* incorporel, comme le Dieu visible ou comme le monde.

(*a*) Synesius. Encom., p. 71. — (*b*) Ibid. 151.

Ainsi la théorie des abstractions ne changera rien à la division de l'être unique en *spiritus* et en intelligence première et universelle. Quelque part que l'on place Dieu, il aura toujours la plénitude de la vie et de l'intelligence primitivement. Si Dieu est le monde, ou si le monde est le premier Dieu, la vie et l'intelligence tiendront de la nature de la matière, et seront le feu éther, principe de chaleur vitale et de lumière intelligente. Si le monde n'est pas le premier Dieu, et si le premier Dieu est par sa nature incorporel, on aura alors un *spiritus* et une intelligence aussi incorporels que lui, formés par la même abstraction, et qui contiendront la réalité de ce dont le monde n'a que l'image et l'empreinte. Cette dernière manière d'envisager le monde dans ses rapports avec Dieu, est celle de Platon et de tous les platoniciens; elle est aussi celle des Chrétiens; mais chez les uns, comme chez les autres, tout vient de la métaphysique, et se réduit à des abstractions de la nature d'une foule d'autres dont sont remplis les livres des philosophes anciens.

Ce que nous avons dit du *spiritus*, qui en changeant de nature n'a pas changé de fonction, et qui chez les spiritualistes garde le même rang dans la division graduée du Dieu *un*, ou qui se trouve à la troisième place, et remplit absolument la même fonction, soit médiatement, soit immédiatement, suivant qu'il est séparé du monde ou confondu avec lui, nous pouvons le dire également du *logos* ou de l'intelligence divine, soit qu'elle réside dans la substance lumineuse du feu visible, soit qu'elle constitue la lumière invisible du feu intellectuel que la métaphysique a créé par analogie au premier, pour en être comme la quintessence [92]. Comme toutes les ames intelligentes n'étaient qu'une émanation de la

lumière éthérée qui brille dans les astres, elles deviendront alors une émanation invisible d'une nature toute intellectuelle, ou de la lumière intellectuelle qui constitue l'intelligence divine ou son *logos*, sa raison ou sa lumière éternelle. L'intelligence de chaque homme sera un écoulement de l'intelligence première; la lumière de son esprit sera un rayon de la lumière et du conseil de la divinité ou de sa sagesse éternelle qui habite avec lui et qui est la première production d'elle-même. Ce corollaire, conforme aux principes posés, s'accorde parfaitement avec l'explication que donnent les docteurs chrétiens de ce passage de Jean sur le *logos* ou sur la raison éternelle de Dieu, désignée par la lumière intellectuelle dont celle du soleil est le corps : « Il était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Ce qui est vrai du soleil au sens matériel; dans le sens métaphysique, cela est encore vrai de la lumière intellectuelle dont nos intelligences ne sont que des rayons. Ainsi l'entendent les docteurs chrétiens. De même que l'empereur Marc-Aurèle (*a*) dit que nous sommes tous unis à la même intelligence par une participation commune, et que cette intelligence est une émanation de celle de l'Être-Suprême [93]; de même saint Justin (*b*) fait du Verbe ou du *logos* la raison universelle dont l'homme a une portion. Il appelle ce Verbe la raison de Dieu, et il dit que ceux qui suivent cette lumière sont Chrétiens, dans quelque opinion qu'ils soient sur la divinité, tels que Socrate, Héraclite, etc.

Nous renverrons aux Platoniciens et à leurs commentateurs ceux qui seraient jaloux de rassembler la foule des passages qui prouvent que les philosophes anciens,

---

(*a*) Marc-Aurèle, l. 21, c. 21. — (*b*) Justin. Apologet., c. 2, p. 83.

après avoir tout spiritualisé, regardèrent encore l'intellect de la divinité devenue absolument incorporelle, comme la source de nos intelligences et du principe pensant dans l'homme, principe qu'ils firent alors immatériel, comme la source dont il était émané. D'où il suit que la spiritualité n'a rien changé à cet égard; et comme l'intelligence divine, supposée lumière éthérée et matérielle, était la source de l'intelligence humaine, regardée comme une substance matérielle très-déliée et infiniment subtile, pareillement la même intelligence, supposée ensuite pure et immatérielle, devint encore le principe et la source de notre intelligence immatérielle. Tout fut de même, à la matérialité près, laquelle ne pouvait plus exister dans un ordre tout composé d'abstractions.

Il n'y eut pas jusqu'aux causes matérielles qui ne fussent conservées, et qui, de substances qu'elles étaient dans l'ordre matériel, ne se changeassent en images et en signes, ou en formes sensibles dans le monde immatériel. Nous avons dit que l'on conserva le nom de *sipiritus*, de souffle et de vent impétueux, pour désigner le principe de vie donné par la divinité. C'est au milieu du choc bruyant d'un souffle impétueux, que l'esprit s'approche de l'assemblée des apôtres qu'il va inspirer; et il se produit sous la forme éthérée, ou sous l'image d'une pluie de feu qui tombe sur les hommes qu'il doit remplir de sa divinité. Tel est le feu éther au printemps, lorsqu'il va répandre les principes de vie dans la matière, et qu'il descend sur la terre pour s'unir au vaste corps qu'il féconde, comme on l'a vu dans Virgile. C'est dans ce feu éther, principe de chaleur comme de lumière, que résidait l'ame du monde ou le *spiritus*, ce que nous avons déjà eu occasion d'observer. C'était ce principe ignée qui consti-

tuait l'essence de l'ame du monde, dont le mouvement et la vie étaient l'ouvrage du feu, comme l'intelligence l'était de la lumière. Cette forme mystérieuse, qui était autrefois regardée comme la substance même du *spiritus*, n'a pas échappé aux Chrétiens qui nous peignent le Saint-Esprit descendant sur la terre en forme de langues de feu, à la pentecôte, comme on peut le voir dans les Actes des apôtres.

Il en fut de même du *logos*; il conserva le nom et l'image de la lumière [94], dont il n'était que l'idée abstraite dans le système des spiritualistes : *et lux erat Verbum*, *etc*. *Ego lux mundi*, *etc*. Toutes les comparaisons que les philosophes païens, ainsi que les docteurs chrétiens, emploient pour nous peindre le *logos* ou cet intellect, sont empruntées de la lumière, et les noms qui le désignent sont ceux de la lumière. On voit aisément la raison de cette image symbolique qu'ils avaient empruntée des matérialistes, chez qui elle était l'expression propre de la chose. Tout était encore feu, mais feu intelligent : tout était encore lumière, mais lumière intelligente [95]. Nous aurons occasion de justifier notre assertion lorsque nous ferons le rapprochement des différens passages des philosophes païens sur les trois principes ou abstractions métaphysiques, que la théologie chrétienne a empruntés d'eux et a personnifiés dans la distribution des facultés principales de l'unité divine. Il nous suffit de remarquer ici que le *logos* va avoir deux natures, l'une abstraite et invisible, l'autre corporelle et visible; l'une éternelle, l'autre assujettie au temps; l'une inséparable de sa source, et l'autre hors d'elle; l'une Dieu, l'autre mortelle; enfin, qu'on pourra le considérer ou comme incorporel, ou comme uni au corps.

Tel est Christ dans la théologie chrétienne : incorporel et corporel tout ensemble ; toujours résidant en Dieu, et cependant, sous un autre rapport, sorti hors de Dieu et rendu sensible à l'homme.

C'est ici que va se développer le fameux mystère des deux natures de Christ et son incorporation ou incarnation. Saint Justin, en voulant nous expliquer par une similitude ce grand mystère, va nous en donner la clef; et ce qui ne lui a paru qu'une similitude parfaite, devient ici la réalité même.

Ce zélé défenseur des opinions théologiques des Chrétiens, dans son exposition de la foi (*a*), considère la lumière sous deux points de vue. Il l'envisage d'abord dans le sens le plus général et le plus abstrait, indépendamment des corps auxquels elle s'unit dans le monde ; c'est ce qu'il appelle la lumière première, et ce que nous pourrions appeler la lumière intellectuelle, existânte dans le sens le plus métaphysique et le plus général, ou la lumière en général, qui n'existe cependant, relativement à nous, que dans les corps qui nous la rendent sensible. Il la considère ensuite comme rassemblée en masse et unie à un corps matériel qui la rend sensible. Telle est celle du soleil, par exemple, laquelle est unie au corps de cet astre, et devient en quelque sorte matérielle par cette union, d'incorporelle qu'elle était par sa nature et dans le sein de l'être invisible où elle existe toujours incorporelle, tant qu'elle y reste concentrée hors de l'atteinte des sens, et qui ne devient corporelle qu'en entrant dans le monde visible où elle subit les lois des corps auxquels elle s'attache [96]. Sous ce point de

(*a*) Justin, p. 384.

vue, la lumière visible du soleil est bien la substance du *logos*, mais du *logos* uni à un corps et habitant le monde matériel, passible et mortel. Il y a donc deux natures à distinguer dans le soleil, dit ce père ; la nature de la lumière et la nature du corps du soleil auquel elle est incorporée. Il en est de même des deux natures de Christ ; verbe ou *logos* lorsqu'on le conçoit uni à son père, et homme ou verbe incarné lorsqu'il habite parmi nous. Nous ne dirons pas, comme Justin, il en est de même des deux natures de Christ ; mais, voilà les deux natures de Christ, lumière incorporelle, invisible, *logos* pur de la divinité dans le monde intellectuel et dans la lumière première de Dieu ; et lumière sensible, ou lumière unie au corps, *logos* incorporé, dans le disque ou plutôt dans le corps divin du soleil, du sein duquel jaillit à grands flots la substance éthérée, principe de vie et de lumière pour toute la Nature. C'est celui-là qui devait être notre réparateur. S'il fût toujours resté au sein de l'être invisible, sa lumière et sa chaleur, qui seules pouvaient réparer le mal du serpent, étaient perdues pour nous, et leur absence rendait notre mal irréparable. Mais le *logos* s'unissant au soleil et se communiquant par cet organe corporel à l'Univers sensible, l'homme a vu les ténèbres de l'hiver se dissiper, et la Nature fécondée par le feu éther se régénérer au printemps. Donc les Chrétiens, en fêtant au solstice d'hiver la naissance du soleil, fêtaient nécessairement la naissance du *logos* ou de la lumière incarnée. Donc, en célébrant aussi au printemps le triomphe du soleil sur le principe des ténèbres et des nuits, ils célébraient le triomphe du *logos* incarné, ou de la lumière éternelle et divine unie au corps du soleil, qui seule était susceptible des altéra-

tions du temps et des fables qui supposent les idées de commencement et de fin. Ces idées ne pouvaient s'appliquer à la lumière éternelle placée hors des limites des ténèbres, inhérente au sein de l'être invisible, et qui brillait au-dessus de la nuit éternelle du néant, comme nous l'avons remarqué dans la théologie d'Orphée. Donc le soleil a encore ici tous les caractères de Christ les plus métaphysiques, comme on a vu qu'il en avait les caractères physico-allégoriques dans le second chapitre de cet ouvrage. Donc l'analyse de la théologie chrétienne nous montre le soleil dans Christ avec tous ses traits, comme l'analyse de sa légende nous l'avait déjà montré dans la partie cosmologique. Donc partout le soleil a le caractère de Christ; donc Christ n'est que le soleil.

Nous allons rapporter, à l'appui de notre conclusion, un monument précieux de poésie, dans lequel le soleil est caractérisé par tous les traits métaphysiques et cosmologiques qui appartiennent à Christ, et où il n'y a que le nom à changer; encore s'y trouve-t-il presque, puisqu'il y paraît, comme Christ, sous la figure de l'agneau ou du bélier, mais sous le nom de Dieu Ammon, au lieu de celui de Christ, Dieu-agneau. Ce morceau religieux est le fameux hymne que Martianus Capella adresse au soleil. Les premiers vers contiennent tous les traits du *logos*, fils unique du père invisible qui habite au-delà du monde visible, au sein de la lumière intelligente et universelle. Le reste de l'hymne nous présente l'image de Christ au milieu du cortége duodécimal, et comme médiateur de l'Univers, sous les noms différens du soleil, lequel sous ces mêmes noms est mort, descendu aux enfers et ressuscité comme Christ. Ces noms sont ceux d'Adonis, de Bacchus, d'Osiris, etc., enfin ceux

des Dieux dont nous avons analysé les aventures miraculeuses pour les comparer avec celles de Christ et en conclure non-seulement la ressemblance, mais encore l'identité. Le poëte commence ainsi en apostrophant le soleil : Force sublime du père invisible, son premier-né....

Ignoti vis celsa patris, vel prima propago.

Cette idée du poëte de faire du soleil le fils premier-né de Dieu ou de l'appeler le fils de Dieu, n'est point une simple fiction poétique : elle est conforme à la théologie la plus ancienne. Platon appelle le soleil également le fils de Dieu qu'il a engendré semblable à lui pour habiter parmi nous, et pour tenir dans le monde visible le même rang que Dieu tient dans l'ordre invisible à la tête duquel est le Dieu père ou principe souverainement bon [97]. Platon, dit Macrobe (*a*), voulant parler du premier principe invisible à l'œil, incompréhensible à la raison, ne trouve point d'image plus parfaite du premier être que le soleil qui éclaire le monde visible, et il nous représente Dieu et son *logos* ou son intelligence souveraine placée au-dessus de la Nature. Platon, dans sa Politique, dit Proclus (*b*), admet deux demiourgos, l'un invisible, l'autre visible qui est le soleil, architecte du monde visible, et il l'appelle le fils du bien ou du père, du Dieu invisible et de la première cause.

Il n'est donc point étonnant que les Chrétiens aient conservé à Christ cette dénomination de fils de Dieu, qui a été engendré de toute éternité, puisque Christ était le soleil, et que la philosophie et la poésie avaient

(*a*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 2, p. 6. — (*b*) Procl. in Tim., p. 119.

consacré cette épithète au soleil fils de Dieu et image de son père. C'est ce même Dieu-soleil qui est désigné sous le nom de *Phanès* et de *Protogone* dans la théologie d'Orphée, ce rayon primitif de la lumière éternelle qui éclaire le chaos, et qui, parti du seiu du Dieu inaccessible et invisible, devient le principe de la vie, de la lumière et de la sagesse de tous les êtres. Aussi le poëte conserve-t-il au soleil toutes ces propriétés que la théologie orphique attribue à la lumière qui brille dans le corps du soleil. Tu es, dit le poëte, le feu sacré qui entretient l'activité de nos sens : tu es le principe de notre intelligence, comme tu es la source de la lumière.

Fomes sensificus, mentis fons, Lucis origo.

C'est à peu près ce que dit Orphée :

Vita, consilium et Lux.

Le poëte regarde le soleil comme l'intelligence première et universelle dont nos ames sont émanées, ou comme la source visible de l'intelligence du grand tout. Ce qui est exactement conforme à notre théorie et à ce que disent Cicéron et Macrobe, que le soleil est *mens mundi* (*a*), l'intelligence universelle ou celle du monde. Le même Macrobe (*b*) appelle Bacchus, qu'il dit et que nous avons prouvé être le soleil, l'intelligence de Jupiter, la raison de Dieu, son *logos*, parce que, dit ce savant, les physiciens ont appelé le soleil la grande intelligence du monde. Macrobe s'explique et dit qu'il est le principe intelligent d'où sont émanées toutes nos ames intelligentes ; conséquemment il est le même que le *logos* dont parle saint Justin, ou que le Verbe des Chrétiens, que cette raison

(*a*) Macrob. Somn. Scip., l. 1, c. 17. — (*b*) Id. Saturn., l. 1.

ou intelligence universelle dont chaque homme a une portion, et dont saint Justin dit que tous ceux qui suivent sa lumière, quels qu'ils soient, doivent être réputés Chrétiens ou amis du Christ; ce qui est vrai quand on sait que Christ est le soleil, principe de toute intelligence. Les païens donnaient au soleil la même épithète que les chants des Chrétiens donnent à Christ à noël, lorsqu'ils l'appellent *consiliarius*, *fortis*, *potens*. Cette épithète de *consiliarius* est le mot *consilium*, nom que la théologie d'Orphée donne à la lumière d'où les mêmes initiés aux mystères d'Orphée ont tiré l'épithète de Dieu *consiliarius* qu'ils donnent au soleil.

Le poëte continue :

> Regnum Naturæ, decus atque assertio Divûm,
> Mundanusque oculus, fulgor splendentis Olympi.

C'est à lui qu'appartient l'empire de la Nature, il en fait le plus bel ornement. Il nous retrace l'image des Dieux dont il atteste l'existence. Il est l'œil du monde et le foyer de la lumière dont brille tout l'Olympe.

> Ultra mundanum fas est cui cernere Patrem,
> Et magnum spectare Deum.

Il n'est pourtant pas le premier Dieu. Il a son père qui est le père invisible, placé au-delà des sphères et que lui seul peut voir [98]. Il siége sur les limites du monde visible et du monde intellectuel dont il est le lien, tenant au monde visible par le corps du soleil, auquel il est attaché; mais par sa nature la plus pure, il tient à l'être incorporel et au monde intellectuel qui a aussi son soleil intellectuel dont celui-ci n'est que l'image. Lui seul voit le premier Dieu ou son père, celui que Platon dit être placé au-delà des limites de l'intelligence

humaine, et concentré en lui-même avec son intelligence souveraine dont le soleil seul est l'image sensible : « Parce que le Dieu suprême et l'intelligence née de lui, étant placés au-dessus de l'ame, sont aussi au-dessus de la Nature (*a*). » C'est bien là le père *ultrà-mundanus* que le Dieu-soleil seul peut voir, comme il nous en retrace l'image. C'est ainsi que Christ dit de lui : Personne ne voit le père que son fils (*b*).

Cui circulus æthræ
Paret et immensis moderaris raptibus orbes.

Il renferme en lui le feu principe intelligent qui circule dans l'éther, et qui entretient son mouvement, fonction que les uns attribuaient à l'ame ou au *spiritus*, et d'autres *menti* ou à l'intelligence (*c*), cause de l'ordre et de la régularité des mouvemens célestes.

Il était regardé comme le lien de l'harmonie des sphères au milieu desquelles le corps du soleil est placé pour en régler le mouvement et entretenir leur éternel accord. C'est pour cela qu'on lui donnait l'épithète de médiateur ou de *mésités* [99], épithète que l'on donne aussi à Christ, à Mithra et à Bacchus,

Nam medium tu curris iter, dans solus amicam.
Temperiem superis, compellans atque coercens
Sidra sacra Deûm, cum Legem cursibus addis.

Il faisait voler son char dans le quatrième cercle des orbites planétaires, ayant de chaque côté trois autres orbites qui circonscrivaient la sienne : et il donnait la double quarte de l'harmonie céleste.

Hinc est quod quarto jus est decurrere Circo :

(*a*) Macrob. Somm. Scip., l. 1, c. 2. — (*b*) Joann., c. 21. — (*c*) Sall. Phil., c. 7; Procl. vir. Tim., l. 1, p. 62.

Ut tibi perfectâ numeros ratione probetur.
Nonne à principio geminum tu das tetrachordon ?

Il était le *monogenès*, ou le fils unique de son père, et sa première émanation lumineuse. Sa tête sacrée brillait de l'éclat de douze rayons qui la couronnaient ; nombre égal à celui des mois et des heures qu'il engendre dans sa course. Son char était attelé de quatre coursiers, représentant les quatre élémens qui sont soumis à son action, et qu'il modifie et dirige par sa puissance.

Solem te Latium vocitat, quod solus honore
Post Patrem sis lucis apex, radiisque sacratum
Bis senis perhibent caput aurea Lumina ferre,
Quod totidem menses, totidem quod conficis horas.
Quatuor alipedes dicunt te flectere habenis,
Quod solus domites, quam dant elementa, quadrigam.

Christ paraît également escorté de ses douze apôtres, et il a ses quatre évangélistes, dont les quatre animaux symboliques empruntés de quatre constellations, répondent chacun à un des quatre élémens distribués dans les douze signes, ainsi qu'aux quatre étoiles royales qui forment les quatre points cardinaux de la sphère. Janus qui présidait à l'ouverture de l'année chez les Romains, avait aussi ses douze autels et ses quatre faces pour représenter les douze mois et les quatre saisons. La vierge des constellations, qui ouvrit également l'année, et qui tient le petit Dieu-soleil entre ses bras, est pareillement représentée dans l'Apocalypse avec une couronne de douze étoiles sur la tête. Les Romains, les Grecs, les Égyptiens, etc., avaient les douze grandes intelligences qui présidaient aux douze mois et aux douze signes. On aperçoit aisément le but allégorique de cette division duodécimale dans le cortége de Christ, quand Christ, comme on l'a prouvé, est le soleil.

Son emploi est de dissiper les ténèbres, de lever le voile obscur qui couvre la Nature et de l'embellir par sa lumière pure ; ce qui lui mérite l'épithète de Phœbus ou de lumineux, qui dévoile l'avenir en écartant les ombres qui le couvrent; celle de Lyæus qui chasse les soints inquiets de la nuit. Il est Sérapis sur les rives du Nil, Osiris à Memphis, Mithra en Perse, Pluton ailleurs, Atys en Phrygie, Ammon ou le Dieu-bélier en Libye, Adonis à Biblos; enfin, il est le Dieu commun de tous les peuples qui l'honorent sous une foule de noms différens :

Nam tenebras prohibens retegis quod cærula lucet;
Hinc Phæbum perhibent prodentem occulta futuri;
Vel, quia dissolvis nocturna admissa, Lyæum.
Te Serapim Nilus, Memphis veneratur Osirim,
Dissona sacra Mithram, ditemque ferumque Typhonem.
Atys pulcher item, curvi et puer almus aratri :
Ammon arentis Libyæ, ac Biblus Adonis.
Sic vario cunctus te nomine convocat orbis.

On voit par ce passage que le soleil a été la grande divinité de tous les peuples, malgré la différence des noms, des attributs et des légendes. Il est cet Apollon fameux qui triomphe du serpent ennemi de la lumière, comme Christ triomphe du prince des ténèbres qui emprunte la figure du serpent pour perdre les enfans de la lumière, ses élus. Il est ce Bacchus-Lyæus, qui naît, meurt, descend aux enfers et ressuscite après avoir été mis en pièces par les monstres serpentipèdes. Il est le Dieu-Sérapis entortillé du serpent; ce Sérapis, dans le temple duquel on trouva en Égypte la croix, signe symbolique de la vie future, suivant l'interprétation des Égyptiens eux-mêmes, comme on peut le voir dans Sozomène et Ruffin; ce Sérapis ou soleil Sérapis, que l'empereur Adrien assure être le Dieu des Chrétiens. Il est cet Osiris qui naît,

qui meurt et ressuscite comme Christ (c'est ce qu'on a vu à l'article d'Osiris); il est le fameux Mithra dont on fêtait la naissance le jour de noël, Mithra né dans un antre, comme Christ dans son étable; Mithra mort et ressuscité, et qui par sa mort sauve ceux qui croient en lui, comme on l'a vu dans la fin de notre chapitre 2; Mithra, dont la religion est si semblable à la nôtre, qui a ses mystères, son baptême, son eucharistie, etc.; Mithra enfin qui s'unit au taureau, comme Christ à l'agneau, pour régénérer la Nature au printemps. Il est le Dieu Ammon peint sous la forme de l'agneau ou du bélier, et qui a son siége dans le signe équinoxial du printemps où le soleil rapporte son plus beau triomphe. Enfin, il est le fameux Adonis, qui meurt, descend aux enfers et ressuscite, et dont les fêtes sont établies dans les mêmes pays où est née la religion du Christ. Il est le jeune Atys qui, après avoir été pleuré pendant trois jours, retourne à l'empire des Dieux, et dont les fêtes expriment le triomphe du jour sur la nuit, et étaient accompagnées de l'immolation de l'agneau ou du bélier, comme on l'a vu à l'article d'Atys. Enfin il est le Dieu commun de tous les peuples comme il est leur flambeau commun, et son culte, répandu dans tout l'Univers, y existe sous une foule de formes et de noms différens.... *Sic vario, etc....* Il est donc aussi Christ; car Christ a tous les traits merveilleux de Mithra, d'Adonis, d'Osiris, etc., morts, descendus aux enfers et ressuscités comme lui. Christ est, comme le soleil, le fils unique du père invisible, celui qui seul peut voir son père placé au-delà de l'Univers visible, et qui seul nous en retrace l'image.

Salve vera Deûm facies, vultusque paterne.

On lui donne le surnom mystique de Bacchus *Iés* que les Chrétiens grecs ont allongé en *Iésous*, en ajoutant la terminaison de leur langue. Ce nom mystique composé de trois lettres, dont la valeur numérique exprime le nombre six cent huit ; *upsilon* valant quatre cent, *sigma* valant deux cent et *éta* valant huit. C'est ce qui est exprimé dans le vers qui suit immédiatement ceux que nous venons de citer :

> Octo et sexcentis numeris, cui littera trina
> Conformet sacrum nomen, cognomen et omen.

Le poëte finit par prier ce Dieu de lui permettre de s'élever jusqu'aux voûtes éthérées, demeures naturelles de l'intelligence, et de pouvoir y connaître les astres qui brillent sur le corps sacré du ciel.

> Da pater æthereos mentis conscendere cœtus
> Astrigerumque sacro sub nomine noscere Cœlum.

Le poëte termine ici son hymne sur le principe-lumière, source de l'intelligence des hommes et des génies; et il le place à la suite du tableau le plus brillant de la lumière éthérée [100], dont la substance remplit les sept corps lumineux qui composent le système planétaire; de la même manière que Jean représente le fils de l'homme, tout rayonnant de lumière, ayant en main sept étoiles, et placé au milieu des sept chandeliers d'or. Eblouie de cet éclat lumineux, la philologie transportée dans la sphère du soleil adresse cet hymne superbe au père de la lumière, au soleil, source féconde d'où partent les rayons de lumière éthérée qui se répandent dans les autres astres.

On a dû voir dans cet hymne une foule de traits caractéristiques du soleil, qui sont les mêmes que ceux du

Verbe ou du *logos*. On parle de son père que lui seul peut voir. Il est la lumière et la source de nos intelligences, comme Christ *est lux hominum* : il est le médiateur de l'Univers. Douze rayons lumineux forment sa couronne, comme les douze apôtres, que Christ appelle *filios lucis*, composent son cortége. Il est la figure de son père, sa véritable image. Christ ne parle pas autrement de lui-même, et les docteurs chrétiens n'en ont pas d'autre idée. Enfin, comme Christ, on le voit sous la figure de l'agneau ou d'*aries*; ou s'il prend d'autres attributs et d'autres noms, c'est pour mourir et ressusciter comme Christ. On voit que la première partie de cet hymne, toute théologique, et la seconde, toute mythologique, s'accordent également avec la théologie des Chrétiens sur le *logos*, et avec leur légende sur l'homme-Dieu mort et ressuscité pour le salut des hommes et pour les affranchir de l'empire du prince des ténèbres.

Outre le *spiritus* incorporel et la lumière pareillement incorporelle qui composait l'essence divine, les spiritualistes admettaient l'unité même de l'être à qui appartenait ce *spiritus* et cette intelligence qui étaient en lui et qui ne pouvaient être sans lui, comme il ne pouvait être sans eux. Ils l'appelaient la première cause, le bien suprême, l'unité première et paternelle qui dans son sein fécond renfermait l'intelligence et le *spiritus*, ou l'intelligence et la vie éternelle de Dieu [101]. Voilà ce qu'ils appelaient le père, comme ils appelaient son intellect ou son *logos* le fils du bon, la lumière du premier principe.

Tout ceci va être prouvé par l'extrait abrégé de différens passages qui nous feront connaître la nature, l'antiquité et l'universalité de cette théologie mystérieuse.

Avant de rassembler les dogmes des anciens philosophes sur les trois principes supérieurs au monde et à la matière, il est bon de remarquer que nous devons toujours entendre le Verbe des Chrétiens par le *noüs* ou le *logos* des païens. En effet ce mot *Verbum* ou Verbe n'est qu'une des acceptions du mot *logos* en grec, mot par lequel les Chrétiens grecs expriment toujours le fils de Dieu. L'évangile de Jean, écrit originairement en grec, le nomme *logos*, mot qui signifie raison, intelligence et parole, parce que la parole elle-même n'est que l'image de la raison (*a*), ou que la raison rendue sensible et presque revêtue d'un corps. Ainsi la raison divine, unie au corps et devenue sensible, parut assez bien rendue par le mot verbe ou par le mot qui exprime la raison humaine rendue sensible. Mais dans l'idée abstraite et première, le *logos* des Chrétiens grecs a signifié raison, intelligence, sagesse divine. Aussi disent-ils souvent que le Verbe est la sagesse du père, sa raison éternelle. Athénagore (*b*) appelle le fils de Dieu la raison et l'intelligence du père, et il se sert des mêmes mots dont se servent les philosophes païens, pour désigner l'intellect de Dieu ou cette sagesse éternelle qui contient les types originaux de tous les êtres (*c*).

Lactance, un des plus grands défenseurs du Christianisme (*d*), a fort bien remarqué que c'était plutôt par *rationem* que par *verbum* qu'on devait exprimer le *logos* de Dieu ; que les Grecs avaient une expression bien plus exacte dans le mot *logos* que les Latins dans celui de

(*a*) Voyez Euthym. Zygab., panop. 8 et 10. — (*b*) Athenag. Leg. pro Christ, p. 37. — (*c*) Athanas. contr. Arium., t. 1, orat. 2, p. 325. — (*d*) Lactance, l. 4, c. 6.

verbum, puisque le fils est proprement la sagesse souveraine de Dieu; que les philosophes anciens avaient connu ce second principe ou *logos*, qu'ils regardaient comme la raison universelle qui avait arrangé le monde; principe absolument semblable aux idées que saint Jean nous donne du Verbe, lorsqu'il dit que c'est par lui que l'ordre du monde a été disposé, qu'il en a distribué l'économie, et que rien n'a été fait sans son assistance. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* Cette raison universelle était dans l'ordre du monde, et le monde avait été fait par elle. *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est*; mais elle était originairement en Dieu comme dans sa source et son principe : *Verbum erat in principio apud Deum.*

Le passage de saint Justin que nous avons déjà cité, où ce père nous dit que Christ, le premier-né du père, n'est autre chose que cette raison universelle dont chacun de nous a une portion, prouve bien qu'il entend, par le *logos* ou par le Verbe, la raison, l'intelligence souveraine de la divinité dont nos intelligences découlent.

Tertullien, dans son Apologétique (*a*), regarde également le Verbe, ou plutôt le *logos*, comme la raison de Dieu et l'intelligence ordonnatrice de l'Univers. Il se sert du mot *logos* ou *ratio*, qui exprime, dit-il, cette raison, cette sagesse qui a tout arrangé, tout ordonné, d'après le sentiment même des philosophes anciens [102], qui ont non-seulement admis l'idée, mais jusqu'à l'expression du *logos*. C'est-là ce Dieu, ame ou intelligence de Jupiter. Il le compare au rayon du soleil, qui, sans se séparer de l'unité de l'être qui le produit, n'est qu'une exten-

---

(*a*) Tertull. Apologet., p. 21; Advers. Prax., p. 637.

sion de sa substance. Il distingue dans l'œuvre créatrice la raison qui produit l'ordre et l'arrangement, de la force vive qui couronne l'ouvrage. Tertullien ajoute que Christ par ses miracles s'est montré être la parole primordiale de Dieu, accompagnée de la raison et appuyée du *spiritus*.

Philon suppose que Moïse (*a*) avait sur le monde intellectuel et archétype les mêmes idées que Platon et que tous les platoniciens. Il dit qu'il avait conçu que rien de sensible et de bien ordonné ne peut exister sans un modèle intellectuel, dont il retrace l'ordre et les proportions; que Dieu, ayant résolu de former ce monde visible, avait déjà conçu le plan intellectuel du monde, qui renfermait d'une manière intellectuelle tous les êtres, tous les genres et les divisions qui devaient exister corporellement dans le monde visible. Il assimile la conduite de Dieu à celle d'un architecte qui, avant de construire une grande ville, en a déjà conçu le plan dans son esprit. Il existe dans sa tête une ville toute intellectuelle avant même qu'il ait posé la première pierre de celle qu'il va bâtir. Il en fut de même de Dieu architecte de l'Univers. Il avait l'Univers dans sa raison éternelle, que Philon appelle la raison divine qui a tout ordonné [103]. Tel est le *logos* dans saint Jean.

Il semble effectivement que Moïse fasse faire à Dieu la comparaison de son ouvrage avec son plan éternel, lorsqu'il dit qu'il trouva que la chose était bien. Si nous voulons nous exprimer d'une manière plus précise, ajoute Philon, nous dirons que ce monde intelligible n'est autre chose que la raison même de Dieu qui organise

(*a*) Phil. de Opif., p. 2, etc.

l'Univers, comme le plan intellectuel, dans la tête de l'architecte, n'est autre chose que la raison même de l'architecte qui médite d'effectuer le modèle qu'il a conçu dans son esprit. Nous avons vu déjà, dans les deux passages de Tertullien et de Lactance et dans celui de saint Jean même, que cette raison ordinatrice du monde, qui en a créé l'ordre et la distribution, est ce que les Chrétiens révèrent sous le nom de *logos* ou du Verbe de Dieu [104], qui brille dans le monde qu'il a arrangé, et qui demeure cependant en Dieu comme dans son premier principe et dans sa source. Nous verrons bientôt les mêmes idées dans Macrobe qui nomme ce second Dieu l'intelligence émanée de Dieu, laquelle contient les types originaux de toutes choses. Il y avait une secte de Chrétiens que saint Athanase dit judaïser, qui avaient sur le *logos* les véritables idées qu'on doit avoir, et qui, au lieu de personnifier cette abstraction métaphysique, n'en faisaient qu'un avec Dieu, comme la raison humaine ne fait qu'un avec l'homme (*a*).

Il nous suffit de ce que nous avons dit pour prouver que ce que les païens pensent du *noüs*, *logos*, *mens divina*, doit s'entendre du Verbe des Chrétiens, qui est absolument la même partie intelligente ou la sagesse de Dieu, comme l'appellent les Chrétiens eux-mêmes. La différence du mot *Verbum*, au lieu de *ratio* et de *mens*, qui sont les véritables noms, et que les païens ont bien conservés, n'en fait pas dans l'opinion théologique sur le second des trois principes [105]. Nous allons entendre parler les anciens.

Macrobe, dans son Commentaire sur le Songe de Sci-

(*a*) Athanas. contr. Sabel., t. 1, p. 651.

pion, ouvrage de Cicéron, qu'il explique par les grands principes de la philosophie des pythagoriciens et des platoniciens, nous a donné de la manière la plus claire la triade qu'ont adoptée les Chrétiens, la triple distinction du Dieu père, de son *logos* et du *spiritus*, avec une filiation semblable à celle qui existe dans la théologie des Chrétiens, et une idée de leur unité inséparable de celle de la monade première. Il semble, en le lisant, entendre un docteur chrétien qui nous montre comment le *spiritus* procède, et le fils est engendré du père, et comment l'un et l'autre restent éternellement attachés à l'unité paternelle, malgré leur action sur le monde intellectuel et sur le monde visible. Voici en substance ce que dit Macrobe (*a*).

Ce savant théologien distingue d'abord, comme Platon, le Dieu suprême, le premier Dieu qui s'appelle chez les philosophes grecs *t'agathon*, le bien par excellence, la première cause. Il place ensuite son *logos*, son intelligence, qu'il appelle *mens* en latin, et *noüs* en grec, qui contient les idées originelles des choses ou les idées; intelligence née et sortie du Dieu suprême. Il ajoute qu'ils sont au-dessus de la raison humaine qui ne peut les comprendre que dans des images et des similitudes. Quant à l'ame du monde, il semble la placer plus près du monde auquel elle donne la vie et le mouvement, et il la regarde comme la source de nos ames. En effet, dit-il, c'est ou du Dieu suprême qu'il s'agit, ou de l'intelligence née de lui et qui contient les formes des choses, ou de l'ame du monde, qui est la source de toutes les autres ames. Il place ensuite le ciel et les corps célestes,

(*a*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 2, 6.

et enfin les êtres terrestres. Ainsi au-dessus de l'être corporel, soit terrestre, soit céleste, il établit la divinité dont il distingue trois degrés : Dieu, l'intelligence et l'ame universelle : *Deus, mens et spiritus.* Ici on remarque qu'il y a une espèce de gradation, en ce que le *spiritus* semble tenir de plus près à la matière, tandis que le *logos* tient plus immédiatement au règne intellectuel et à la monade première qui est toute intellectuelle.

Dieu, dit-il (*a*), qui est et que l'on appelle première cause, chef et seule source de tout ce qui est, de tout ce qui pourrait être, c'est-à-dire, en style platonicien, du monde invisible et du monde visible ; ou, comme disent les Chrétiens, *visibilium et invisibilium omnium, etc.*, a engendré de lui-même par la fécondité surabondante de sa majesté, *mentem* [106], son intelligence à laquelle on donne le nom de *noüs* chez les Grecs. En tant que le *noüs* regarde son père, il garde une entière ressemblance avec lui : mais il produit à son tour l'ame qui a un rapport avec les êtres suivans et avec ceux qui s'éloignent du premier principe, et peu à peu cette ame semble dégénérer par le voisinage des corps qu'elle regarde, et auxquels elle communique. Elle a cependant une portion de la pure intelligence dont elle émane, et qu'on appelle *logicon*, portion raisonnable ; mais elle tient aussi de sa nature la faculté de donner les sens et l'accroissement aux corps. C'est ce que fait le principe de vie. La première portion, celle qui est raison et intelligence pure, et qu'elle emprunte de l'intelligence son principe, est absolument divine et ne convient qu'aux seuls êtres divins. On voit comment ils ont analysé le *spiritus* et lui ont donné les

(*a*) Macrobe, c. 14.

deux natures intelligente et sensitive. L'une est dans Dieu; l'autre anime la Nature. C'est l'ame qui crée, qui organise les corps; elle emploie la partie la plus pure de sa substance qu'elle tire des sources pures de l'intelligence dont elle émane pour animer les corps sacrés et divins qui brillent aux cieux, le soleil, le ciel et les astres, et en faire des intelligences divines. En s'abaissant ensuite vers les corps inférieurs et terrestres, elle remarque qu'ils ne peuvent contenir cette intelligence pure et sans mélange; à peine l'homme est-il susceptible d'en recevoir une légère portion.

Plus loin (*a*), Macrobe suit encore la chaîne graduée des êtres, à commencer par la première cause. Il faut savoir, dit-il, que du Dieu suprême est née *mens* ou l'intelligence, et de l'intelligence l'ame; que c'est l'ame qui crée et qui remplit des principes de vie tout ce qui se trouve placé après elle; que son éclat lumineux brille partout, et qu'il est réfléchi par tous les êtres, de même qu'un seul visage semble se multiplier mille fois dans une foule de miroirs qui sont rangés exprès pour en réfléchir l'image. Or, comme tout se suit par une chaîne non interrompue d'êtres qui vont en se dégradant jusqu'au dernier chaînon, on verra qu'à partir de l'être intellectuel ou du Dieu suprême, jusqu'au limon le plus bas et le plus grossier, tout se tient, tout s'enchaîne par des liens mutuels et indissolubles, et que c'est là cette fameuse chaîne d'Homère, dont le sommet est attaché au plus haut des cieux, et qui pend jusqu'aux endroits les plus bas de la terre [107].

On voit, par ce que dit Macrobe, que les trois pre-

(*a*) Macrobe, c. 14.

miers chaînons de cette immense chaîne, sont le père, son *logos, noüs mens* et *anima*, ou *spiritus mundi*, ou, en style chrétien, le père, le fils et le saint-esprit, principes de toutes choses, et placés au-dessus de tous les êtres créés. Il nous peint encore, dans un autre endroit, les trois premiers principes placés au-dessus du monde visible et du monde créé. Il dit que le ciel est l'ouvrage du *spiritus creatoris* (*a*) ou de l'ame universelle ; que ce principe créateur procède de l'intelligence que certains théologiens appellent le fils ou *intellectus filius*, et que lui-même a dit être toujours tourné vers son père ; et que cette intelligence *mens* est née du Dieu suprême. Il prétend que l'on ne doit pas entendre dans Cicéron le nom de Dieu suprême, donné au ciel, par première cause, parce que, dit-il, *globus ipse, quod cælum est, animæ sit fabrica ; anima ex mente processerit ; mens ex Deo qui verè summus est procreata sit*. Ainsi l'esprit ou l'ame universelle procède de l'intelligence ou du fils, et celui-ci est engendré par le Dieu suprême. Il semble entendre un docteur chrétien disserter sur la manière dont procède l'esprit, et sur celle dont le fils est engendré du père. Il n'y a qu'une légère nuance de différence [108]. Celle qui se trouve entre l'énoncé de Macrobe païen et celui des soi-disant orthodoxes chrétiens, n'est pas si grande que celle qui se rencontre entre les sentimens des docteurs chrétiens de différentes sectes sur la même matière, en sorte que cette trinité platonicienne est aussi ressemblante qu'on peut le désirer avec celle des Chrétiens [109].

Voyons maintenant comment Macrobe a su conserver l'unité aux trois principes. Dans la théorie des nombres

(*a*) Macrobe, c. 17.

mystiques, l'unité, dit ce savant (*a*), réunit en soi le pair et l'impair, la partie active et la partie passive du monde. Elle représente le souverain Dieu, le Dieu suprême, et elle sépare son intellect de la multiplicité des choses et des puissances qui le suivent. C'est cette intelligence née du Dieu suprême, qui, affranchie des vicissitudes du temps, subsiste dans le temps toujours un ou dans le présent éternel. Une par sa nature, elle ne peut pas être nombrée; cependant elle engendre et contient en elle-même la foule innombrable des types ou des idées des choses. En réfléchissant un peu, on verra que l'unité appartient aussi au *spiritus* ou à l'ame universelle. En effet, par elle-même exempte du nombre et du chaos tumultueux de la matière, ne se devant qu'à son auteur et à elle-même, simple par sa nature, lors même qu'elle se répand dans le corps immense de l'Univers qu'elle anime, elle ne fait point divorce avec l'unité. Ainsi vous voyez, dit Macrobe, comment l'unité ou la monade originelle de la première cause se conserve entière et indivisible jusqu'à l'ame ou au *spiritus* qui anime le monde.

Ces principes métaphysiques, portés dans la théologie des Chrétiens, qui se formait dans ce temps-là, ont enfanté non-seulement le dogme des trois principes, père, *logos* et *spiritus*, mais encore celui de l'unité première, dans laquelle ils résident. On voit ici le germe et le modèle de la trinité des Chrétiens, qui n'est qu'une série graduée d'abstractions personnifiées, d'où est venue la distinction des personnes ou des trois abstractions personnifiées, laquelle ne multiplie pas pour cela la nature divine. Car elle est unique par essence, et elle conserve l'unité première,

(*a*) Macrobe, l. 1, c. 6.

même dans le nombre des abstractions qui se réduisent à un seul Dieu, intelligence et vie, et principe de l'une et de l'autre pour tous les autres êtres. Aussi saint Justin nous dit-il que toute cette théorie roulait sur de pures abstractions, la déité faisant l'essence, et la trinité le mode d'existence (*a*).

Le dogme de la trinité, ou plutôt la subdivision de l'unité du premier principe en principe d'intelligence et en principe de vie universelle, que renferme en lui l'être unique que les hommes ont conçu réunir toutes les causes partielles, n'est qu'une fiction théologique et qu'une de ces abstractions métaphysiques qui séparent, pour un moment, par la pensée ce qui en soi est indivisible, et par essence inséparable, et qui personnifient et semblent isoler les attributs constitutifs d'un être nécessairement *un*. Ainsi les Indiens, personnifiant la souveraine puissance de Dieu, en ont fait son épouse à laquelle ils donnent trois fils; l'un le pouvoir de créer, l'autre celui de conserver, et le troisième celui de détruire. Tout cela se réduit à Dieu seul tout-puissant, soit dans l'acte de la création des êtres, soit dans celui de leur conservation, soit dans celui de leur destruction. Tel est le génie allégorique de la métaphysique orientale qui a donné à la théologie des Chrétiens les formes des personnes par lesquelles ils ont désigné les facultés constitutives de l'être unique. On peut voir jusqu'à quel point les gnostiques et les valentiniens ont porté ce génie allégorique dans la métaphysique du *bythos*, du *logos*, de *sigé*, de *sophia*, des *æons*, toutes abstractions personnifiées. Les Chrétiens, soi-disant orthodoxes, n'en ont retenu que trois, et c'est

(*a*) Justin. Exposit. fidei, p. 375.

encore bien assez. Ces trois personnes sont ce que les philosophes païens, qui ne les personnifient point, appellent d'une manière plus simple les trois principes. Ceux qui désireront avoir là-dessus des idées plus complètes feront bien de lire Plotin, Proclus, Porphyre, Jamblique, Eusèbe. Ce dernier nous a conservé plusieurs fragmens des anciens platoniciens, de Numérius, d'Amélius, etc. Les Commentaires de Marsilius Ficin sur l'Ennéade de Plotin, et en général sur toute la philosophie platonicienne, leur serviront aussi. Nous ne pouvons donner ici qu'une esquisse très-abrégée de cette doctrine, autant qu'il sera nécessaire pour prouver l'universalité de la théorie des trois principes, leurs rapports, leur nature et leur filiation. Nous présenterons d'abord quelques extraits de la doctrine de Plotin, soit en le faisant parler lui-même, soit en faisant parler son commentateur Marsilius Ficin qui avait approfondi toutes les abstractions des platoniciens et des pythagoriciens, et qui en a connu le génie mieux que personne.

Le monde, suivant ce philosophe, a au-dessus de lui trois principes, *bonum*, le souverain bien ou la première cause, l'*intellect* et l'*ame* (*a*). Le monde, établi sous l'empire du bien, est ramené à son principe par une providence intelligente et animale.... L'ame, soit qu'elle soit rappelée à l'ame du monde (*b*), soit plus haut encore à l'intelligence reine du monde, soit enfin au suprême degré, au bien lui-même, père de l'intelligence, reconnaît toujours le père comme le commencement, le milieu et la fin de toutes choses, suivant Platon; l'intelligence comme

(*a*) Marsil. Fic. Comm. ad Ennead. 2, l. 3, c. 17. — (*b*) Ibid., l. 3, c. 1.

essence, vie et intellect ; et l'ame comme vie, mouvement et raison.... Au-dessus de l'être lui-même (*a*), les platoniciens placent le principe de l'être qu'ils appellent l'unité, le bien ; et dans l'être se trouve l'essence, la première vie, la première intelligence : ce qui se réduit à l'essence même de la divinité, premier Dieu ou plutôt unique Dieu, ayant la première intelligence et la première vie dont tous les êtres subordonnés empruntent la leur, comme nous l'avons déjà dit.

C'est dans l'essence qu'est placée l'intelligence ; ensuite vient l'ame qui renferme la vie ; et tout cela est lié essentiellement au bien ou au premier principe. Dans le Pimander, Trismégiste met Dieu dans l'intelligence, l'intelligence dans l'ame, et l'ame dans la matière. L'Évangile de Jean met, comme Plotin, l'intelligence ou le *logos* dans Dieu. Cela revient à peu près au même.

Plotin regarde le bien et l'unité, *bonum* et *unum*, comme la même chose. Rien de plus simple que l'unité ; rien également de plus simple que la bonté.... Il s'ensuit que la bonté et l'unité sont une même chose. Ainsi raisonnaient les platoniciens pour donner à l'unité première le nom de bonté, et pour appeler indifféremment le premier Dieu, le père, tantôt *unum*, tantôt *bonum*.

Plotin lui-même regarde le souverain bien ou la première cause comme le terme auquel tout se rapporte, et comme un centre autour duquel tout roule. En parlant des trois principes, le bien, l'intelligence première et la première ame, il établit partout pour lien commun l'unité et la tendance au bien ou vers le premier Dieu, centre de tout. Le bien ou l'unité est la première cause :

(*a*) Marsil. Fic. Comm. ad Ennead. 2, l. 5, c. 1; l. 8, c. 2; l. 7, c. 2.

la seconde est l'intelligence, principe de l'ordre et des formes. La troisième est la première ame, principe de vie et de mouvement. Or, comme nous voyons l'Univers embelli par l'ordre et par les formes, nous pensons avec raison que l'intelligence agit partout pour régir et ordonner; et l'ame pour mouvoir et vivifier par son souffle. Mais, comme il y a unité dans l'ordre des formes et unité dans le principe de vie et de mouvement, avec une tendance de l'ordre et de la vie vers le bien, nous ne pouvons nous empêcher de rappeler au bien, comme à sa cause première et souveraine, et l'intelligence qui ordonne ainsi tout, et l'ame qui meut ainsi tout. Ainsi cet Univers, corporel et mobile par un autre, est d'abord rappelé à l'ame mobile par elle-même. qui meut tout par son mouvement propre; celle-ci a l'intelligence entièrement stable, qui enchaîne tout dans sa constance propre. Mais l'une et l'autre, savoir l'intelligence et l'ame, sont rapportées au bien *(ad bonum)*, dans lequel l'intelligence repose, et autour duquel se meut l'ame. Soit que l'ame se meuve ou soit mue, elle est mue et se meut vers le bien; soit que l'intelligence se repose et s'affermisse, elle se repose et s'affermit dans le bien. D'après ces principes, l'intelligence, comme l'ame, ou le *logos* et le *spiritus* ne peuvent s'écarter du bien, de l'unité et du premier Dieu qui est leur centre.

Après le bien (*a*) suit l'intelligence qui accompagne l'ame. Dans le ciel l'essence représente le *bien*, la lumière *l'intelligence*, la mobilité de l'*ame*.

Dans le second chapitre, Plotin conclut qu'il y a trois principes : le premier, Dieu, ou le bien; l'intellect son

(*a*) Marsil. Fic. Comment. ad Ennead. 2, l. 9, c. 1.

fils, qui, comme un rayon, émane de la lumière du père (c'est le *lumen de lumine* des Chrétiens), et de plus l'ame du monde, qui, sortie de l'intelligence, devient le *spiritus* ou souffle de vie universelle qui anime toute la Nature. C'est à ces trois premiers principes que se rapporte l'administration universelle du monde... Le monde cherche toujours à s'unir à l'ame ; l'ame à s'élever à l'intellect, et celui-ci à remonter jusqu'au premier principe.

Voici comment Plotin distribue l'ordre des principes. Il met au plus haut degré de l'échelle graduée des êtres, l'unité absolue ou la simplicité de Dieu, supérieure à tout, tellement qu'elle n'a ni ressemblance ni retour à quelque objet que ce soit, placée par sa souveraine bonté au-dessus de tout ; unité souveraine qui rend Dieu sur-le-champ *un*. Ensuite vient le premier intellect qui est l'intellect de toutes choses et de toutes les idées. De lui naît l'ame première ; et l'un et l'autre sont un et tout. Vient enfin le monde formé par l'intellect et par le moyen de l'ame, lequel est moins un et tout, que un de tout, ou unité composée de toutes choses. Toutes les ames se reportent vers l'ame unique du monde qui est leur chef. Toutes les intelligences de ces ames se tournent vers l'intellect unique placé au-dessus des ames, comme l'œil regarde la lumière du soleil. Enfin, l'intellect pur regarde la lumière originale et la bonté paternelle.

Plotin lui-même, dans le chapitre premier de ce même livre, prouve qu'il n'y a que trois principes, et que tout se réduit à eux seuls ; qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul intellect, une seule ame ou *spiritus* ; que la nature de Dieu est simple et la première; qu'elle est une et la même. Ensuite vient l'intellect ou ce qui comprend premièrement, et après lui l'ame. Tel est l'ordre natu-

rel; et l'on ne doit admettre ni plus ni moins de principes dans l'ordre intelligible; ce qu'il prouve ensuite.

Quelque grande que soit l'ame, elle n'est que comme l'image de l'intellect lui-même (a), tout de même que la parole proférée est l'image de la pensée qui existe dans l'ame. L'ame est le verbe de l'intelligence. Elle est tout entière acte et vie..... L'ame est le verbe de l'intelligence et son acte, comme *l'intelligence est le verbe de Dieu*. Mais le verbe de l'ame est obscur, en tant qu'il est l'image de l'intelligence; il doit par-là même regarder l'intelligence. Par la même raison, l'intelligence, image de Dieu, regarde Dieu; elle le voit en ne s'en séparant pas. Nous disons que l'intellect est son image : il faut nous expliquer plus clairement. D'abord, il doit être engendré et conserver en lui une ressemblance avec son père, telle que celle que la lumière garde avec le soleil. Cet intellect, à qui on donne le nom de l'intelligence la plus pure, ne peut naître que du premier principe, et, ainsi engendré, il produit ensuite tous les êtres et la beauté idéale des formes.

Platon donne à son intellect le nom de cause; mais il lui donne un père qui est le bien lui-même, et une production qui est l'ame. Ainsi, dans Platon, on voit que du bien ou de la première cause est engendrée l'intelligence, et de l'intelligence sort l'ame [110].

L'auteur remarque ici que toutes ces idées abstraites et ces sous-divisions de l'unité première ne sont pas nouvelles; que Platon n'en est pas même l'auteur; que Parmenide avant lui en avait parlé; ce que nous ne contestons pas. Car, quoique nous disions que les idées des

(a) Marsil. Fic. Comment. ad Ennead. 2, c. 6, 7.

Chrétiens sont celles des platoniciens, nous sommes persuadés que cette métaphysique est bien antérieure à Platon, et que ce philosophe ayant été s'instruire longtemps à l'école des Égyptiens devenus spiritualistes, a porté dans l'Occident ou renouvelé le système des trois principes qu'on enseignait dans les écoles de l'Orient, et qu'on retrouve dans les écrits attribués aux Mercures trismégistes et dans ceux de Jamblique, lesquels contiennent un précis de la théologie des Égyptiens spiritualistes, et une semblable théorie d'abstractions. Aussi Marsilius Ficin (*a*) a-t-il bien observé que le système des trois principes de la théologie de Zoroastre et des platoniciens avait la plus grande conformité avec ceux des Chrétiens; que cette dernière théologie venait à l'appui de la première: il aurait dû dire qu'elle était née de la première.

Non-seulement elle est semblable, mais c'est absolument la même chose: et certainement on ne s'avisera pas de regarder la première comme une doctrine révélée. Les platoniciens eux-mêmes nous tracent la gradation de leurs idées, dans la formation du dogme métaphysique des trois principes. Il est clair, dit Marsilius Ficin développant les fondemens de cette doctrine d'après les païens eux-mêmes, il est clair que l'ordre, la mesure, la régularité, la forme, la beauté sont supérieures et préférables à la masse corporelle, et qu'elles sont absolument des choses incorporelles. Elles n'ont donc pu passer dans le corps que par le moyen d'une nature incorporelle, supérieure à la matière raisonnable et vivante: c'est l'ame, cette ame universelle qui meut la

(*a*) Comment. ad Ennead. 5, l. 2, c. 1.

Nature. Au-dessus d'elle est l'intelligence, et enfin le bien lui-même, commencement et fin de toutes choses. Cette explication s'accorde avec celle de saint Augustin, dans le passage cité ci-dessus, pour prouver la progression des idées humaines en formant cette théorie abstraite.

Le même commentateur de Plotin présente encore d'autres divisions abstraites de chacun des principes, suivant les rapports ou aspects qu'ils ont avec l'être qui les précède et celui qui les suit. L'unité première ou le bien suprême n'a de regard avec aucun être, ou ne voit rien au-dessus de lui vers quoi il doive tendre. L'intellect, fils du bien ou du premier Dieu, en a deux dans Plotin; le premier comme procédant de l'unité et étant un lui-même; le second comme existant en soi et se multipliant dans la multitude des idées qu'il contient, et qu'il voit cependant dans un acte unique. L'ame a trois regards ou trois rapports : avec le père par le moyen de l'intellect, avec l'intellect et avec la Nature qu'elle vivifie.

La lumière unique du soleil, concentrée dans le soleil lui-même, nous montre le bien (*a*), père de l'intelligence, et ailleurs la lumière elle-même nous représente l'intellect (*b*).

Plotin dit que la matière reçoit l'influence lumineuse de l'ame (*c*) sans pouvoir comprendre la Nature qui l'illumine, que la matière est le mal, et le premier mal, et que le premier mal est l'obscurité et les ténèbres. Ce qui s'accorde parfaitement avec la théologie de saint

---

(*a*) Comment. Ennead. 1, l. 1, c. 8. — (*b*) Ibid., l. 8, c. 10. — (*c*) Plotin, Ennead. 1, l. 8, c. 14.

Jean : *Erat lux, quæ lucet in tenebris, et tenebræ eam non comprehenderunt.* Il paraît que les premiers versets du premier chapitre de l'Évangile de Jean, base unique de la théologie chrétienne, sont un lambeau de philosophie platonicienne, cousu à la triste légende de Christ.

Suivant Plotin, l'ame reçoit de l'intellect les formes ou les espèces des choses. C'est en effet l'intellect qui les communique à l'ame universelle. La partie de cette ame la plus voisine de l'intellect les communique à celle qui lui est subordonnée ou qui la suit, et lui donne la lumière et les formes. L'intellect, versant quelque chose de soi-même dans la matière immobile et tranquille, fabrique et arrange tout : et ce quelque chose est la raison qui découle de l'intellect.

Le bien lui-même est pour ainsi dire le *centre*. L'intelligence est la lumière qui en jaillit, mais qui est permanente ; l'ame, la lumière de la lumière, se mouvant par elle-même. Le corps, opaque de sa nature, est éclairé par l'ame.

La clarté intellectuelle produit la lumière.... La lumière dans le ciel représente l'intellect de l'ame. La lumière seule est l'image de l'intelligence. De même que dans le monde intelligible règne le même acte d'intelligence, de même dans le monde visible est répandue cette substance lumineuse qui en est l'image. De-là le passage de Julien sur la lumière regardée comme un acte pur de l'intelligence pure répandue dans toute la Nature. Elle est pure, il est vrai, mais elle sort hors de son principe qui est la lumière invisible et incorporelle, cause de celle qui est visible et corporelle. Tout ceci revient à notre explication des deux natures de Christ, lumière incorporelle dans Dieu, et corporelle dans le soleil.

C'est ainsi que Plotin distingue deux Jupiters. L'un est l'intellect pur, absolument séparé de la matière; l'autre est l'ame intellectuelle, mais unie au corps du monde.

Nous ne suivrons pas plus loin toute cette théorie d'abstractions dans Plotin, ni dans les explications de son commentateur. On ne doit s'attacher ici qu'à saisir le caractère original de la philosophie ou de la théologie de ces siècles-là, et qu'à remarquer jusqu'à quel point la théorie des trois principes figurait dans la théologie ancienne; quel était leur ordre gradué et la succession du bien, ou du père de l'intellect, ou du fils, et enfin de l'ame universelle ou du *spiritus*; et surtout les rapports du second avec la lumière intellectuelle dans l'ordre intellectuel, et avec la lumière corporelle dans le monde visible. Passons aux autres philosophes.

Les pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques eux-mêmes nous fourniront encore les matériaux nécessaires pour faire ces rapprochemens.

Saint Augustin (*a*), dans sa Cité de Dieu, examine ce que Porphyre entend par principes. Il nomme, dit-il, le premier le Dieu père, et le second le Dieu fils, qu'il appelle l'intellect paternel ou l'intelligence du père. Il ne dit rien de l'esprit saint, ou au moins il ne s'en explique pas assez clairement, quoiqu'il en nomme un troisième intermédiaire que je ne comprends pas bien. Si, comme Plotin, lorsqu'il disserte sur les trois principes, il entendait par ce troisième l'*ame*, il ne devait pas dire qu'il est intermédiaire ou qu'il sert de lien commun au père et au fils; car Plotin place le *spiritus*

(*a*) August. de Civ. Dei, l. 10, c. 23.

ou l'ame après l'intellect paternel ; au lieu que celui-ci, lorsqu'il dit qu'il est le lien intermédiaire, ne le place pas après, mais entre deux. Il a exprimé comme il a pu ou comme il a voulu ce que nous appelons esprit saint, et ce qui est le *spiritus*, non pas du père ou du fils seulement, mais de l'un et de l'autre ensemble. Les philosophes [111] se donnent beaucoup plus de liberté que nous dans l'emploi des expressions, et ne craignent point, dans l'exposé de matières très-difficiles à entendre, de choquer les oreilles religieuses ; au lieu que nous, nous sommes assujettis à certaines expressions, à des formules consacrées dont nous ne devons pas nous écarter, dans la crainte que l'abus des mots ne dénature la pureté des idées et n'engendre des opinions fausses et impies... Et plus loin (*a*) : Vous nous parlez du Dieu père et de son fils, que vous appelez l'intellect paternel ou l'intelligence du père, et d'un Dieu intermédiaire que nous croyons être notre Saint-Esprit, et vous les appelez dans votre style les trois Dieux. Quoique vous vous serviez d'expressions incorrectes, ajoute saint Augustin, vous voyez cependant d'une manière telle quelle, et comme à travers les ombres, le but vers lequel on doit tendre. Mais vous ne voulez pas reconnaître l'incarnation (c'est-à-dire la naissance humaine au sein d'une vierge) du fils de Dieu, par sa nature incapable de changement, incarnation qui fait notre salut et par laquelle nous pourrons arriver au bonheur que nous croyons et que nous apercevons en partie. Ainsi vous voyez d'une manière quelconque, et comme de loin et à travers une espèce de brouillard, la patrie où nous devons demeurer, mais

(*a*) August. de Civ. Dei, l. 10, c. 29.

vous n'essayez pas de tenir la route qui y conduit.

La raison de cette différence entre les platoniciens et les Chrétiens, que saint Augustin dit consister surtout dans le refus que faisaient les platoniciens d'admettre l'incarnation du *logos* au sein d'une vierge, ainsi que sa mort et sa résurrection, vient de ce que les Chrétiens n'avaient emprunté des platoniciens que la doctrine des trois principes qui était commune aux deux sectes, avec de très-légères nuances de différence ; au lieu que la naissance au sein de la vierge était une fiction de l'astrologie sacrée des Orientaux, laquelle n'entrait pour rien dans les opinions de Platon sur le *logos* ou sur l'intelligence de Dieu. Mais le reste de la doctrine sur le Verbe appartenait aux platoniciens ; aussi ne la désavouaient-ils pas. Il n'y avait que l'incarnation, au moins telle qu'on la proposait, qui les révoltât. Saint Augustin nous dit qu'un docteur platonicien, voyant le commencement de l'Évangile de saint Jean, le seul morceau théologique de la secte chrétienne, y reconnut Platon tout pur (*a*) : il voulait qu'on le gravât partout en lettres d'or. La seule chose qui l'arrêta, c'est qu'il lut à la fin : « *Et Verbum caro factum est.* » L'idée du Verbe quittant le sein de Dieu pour converser parmi les hommes et pour y jouer le triste rôle qu'on lui attribue, lui parut dégrader la divinité ; et il n'admira que la partie platonicienne de cet Évangile.

Eusèbe observe que la ressemblance des idées théologiques des platoniciens et des Chrétiens sur le *logos* est des plus frappantes. Il cite Amelius, philosophe platonicien, qui enseigne la même doctrine et qui s'étaie de

(*a*) August. Civit. Dei, l. 10, c. 29.

l'autorité d'un philosophe barbare qu'Eusèbe prétend devoir être saint Jean, parce que la théologie de ce philosophe barbare est absolument la même que celle de Jean. Mais, outre que Jean ne fut pas l'inventeur de cette doctrtne, on ne peut soupçonner que jamais le philosophe Amelius ait pu regarder comme un philosophe l'auteur d'une légende ridicule, parce qu'à la tête de cette légende se trouvent coûsues, je ne sais comment, trois ou quatre sentences philosophiques du genre des abstractions platoniciennes; et qu'aux yeux d'un philosophe, l'ouvrage de Jean eut l'air d'un ouvrage philosophique. Ce philosophe barbare sera, non pas Jean, mais l'auteur dont Jean, ou le rédacteur de l'Évangile de Jean emprunta ce lambeau sur le *logos* ou sur le Verbe, qui ne tient en rien au reste de l'ouvrage, et qui semble avoir été attaché après coup à la tête de la fable pitoyable du *logos* incarné.

Ce qu'il y a au moins de certain, c'est que l'anonyme que cite Amelius s'exprime à peu près comme Jean, et que jusqu'à l'incarnation du *logos*, tout y est énoncé comme chez Jean. Le Verbe est un des premiers principes de toutes choses, il est en Dieu; il est Dieu : tout a été fait par lui; il est la vie des êtres animés : il descend dans l'ordre des corps; il paraît sous la forme de l'homme, et retourne à son principe, ou il redevient Dieu comme il était auparavant. Il n'y est nullement question du crucifiement du *logos*, circonstance trop remarquable pour avoir échappé à Amelius, s'il eût pris ces idées dans l'Évangile de Jean.

Eusèbe s'occupe à comparer les différens versets du premier chapitre de Jean : « Au commencement le Verbe, etc., » avec l'énoncé de la doctrine de l'auteur

cité par Amelius. Il y trouve avec raison une entière conformité ; mais il ne suit pas de-là que Jean soit ce philosophe barbare, ni que Jean soit l'auteur de cette doctrine, puisque nous la retrouvons en grande partie dans les platoniciens. Eusèbe convient lui-même (*a*) que les philosophes grecs s'accordent avec les docteurs hébreux sur la génération du second principe et sur sa consubstantialité avec le premier. Il prétend même que la trinité ou le triple principe, père, fils et saint-esprit, se retrouve non-seulement dans la doctrine des Hébreux, mais qu'elle est encore dans Platon d'une manière énigmatique. Il cite le passage de Platon dans sa lettre à Denis, et il ajoute que tous ceux qui ont expliqué ce passage de Platon sur les trois principes, l'ont entendu du premier Dieu, du second, ou de l'intellect son fils, et du troisième, de l'ame ou du *spiritus* universel, qu'ils appellent le troisième Dieu. Or, notre sainte et bienheureuse trinité, composée du père, du fils et du saint-esprit, tient aussi lieu de principe et en a la force, suivant la définition qu'en donnent nos saintes écritures, dit Eusèbe.

Platon, en parlant de l'intelligence divine où résident les idées et la vérité des êtres, dit que c'est ce que les philosophes barbares appellent le Verbe, la raison de Dieu. Mais ces idées abstraites n'étant pas faites pour ceux qui ne sont touchés que des choses sensibles qu'ils croient être les seules existantes, Platon avait soin de n'en parler qu'en présence de ceux qui étaient initiés. Prenez garde, dit ce philosophe, que nous ne soyons entendus de ceux qui ne sont pas initiés. En effet, il y avait d'autres philosophes qui, comme nous l'avons vu, rapportaient tout

(*a*) Eusèbe, c. 20, p. 541.

au matérialisme, et qui rejetaient toute cette métaphysique d'abstractions qui avait été calquée sur l'ancien matérialisme.

Eusèbe cite aussi le philosophe Numénius (*a*), pour prouver l'universalité de l'opinion des trois principes si semblables aux nôtres, ou plutôt qui sont les mêmes que les nôtres. Ce philosophe nomme le premier Dieu, existant en lui-même, Dieu un, simple par sa nature et indivisible. Il ajoute que le second Dieu et le troisième Dieu sont pareillement *un* : que c'est cette unité là qui fait le bien et le principe d'union de la matière divisible par son essence. Outre l'intelligence artiste et ordonnatrice du monde, il admet au-dessus son père qu'il appelle le premier Dieu relativement au demiourgos ou à celui qui ordonne.

Eusèbe dit que quand Platon nomme l'intelligence, elle n'est pas la première, mais qu'elle a au-dessus d'elle une autre plus ancienne et plus divine. Il fait une comparaison tirée du pilote qui, en conduisant le vaisseau, regarde au ciel et prend conseil de ce qu'il voit au-dessus de lui; de même le Dieu *artifex* a les yeux fixés sur le premier principe, son père, qui le dirige. Il fait l'application de cette idée à ce que dit le *logos* des Chrétiens ou Christ : « Le fils ne peut rien faire de lui-même; il ne fait que ce qu'il voit faire à son père. »

Eusèbe prétend que cette philosophie est bien antérieure à Platon; qu'elle faisait partie des dogmes des docteurs hébreux. Il aurait pu ajouter qu'elle faisait aussi partie des dogmes des prêtres de l'Égypte et des philosophes de l'Orient.

(*a*) Euseb. Præp. ev., l. 11, c. 18, p. 537.

Proclus, dans son Commentaire sur Timée, rapporte d'autres triades du même Numénius, qui donnait au premier Dieu le nom de père, au second celui d'architecte, et qui faisait du monde animé le troisième Dieu. Tout cet endroit de Proclus sur l'unité et sur les différentes triades est intéressant, et doit être lu par ceux qui voudront bien saisir le caractère qu'avait la métaphysique de ces siècles-là. Ils verront clairement que la triade des Chrétiens est l'ouvrage du même génie métaphysique, et nullement celui de la révélation qui est une chimère ridicule. La triade était le nombre familier de cette théologie ancienne. Tout nombre divin avait pour base la triade; mais elle avait avant elle et au-dessus d'elle la monade.

Proclus parle aussi de la triple cause qu'admettait Amélius, et de l'unité dans laquelle elle se confond. A la tête était *bonum*, le bien, l'unité; ensuite l'intelligence qui renferme en elle-même les espèces et les formes des choses, ou l'archétype universel; et enfin, l'intelligence active qui produit tout. Si Amélius, dit Proclus, renferme cette triade demiourgique dans l'unité, nous l'approuvons. L'un agit par la volonté seulement; l'autre par l'ordre, et la troisième par l'énergie de l'administration. Mais s'il les sépare de l'unité, nous ne l'admettons pas, afin de ne nous pas écarter des principes de Platon, dit Proclus.

Le même Proclus, répondant à Théodore qui admettait la triple cause demiourgique, l'une l'intelligence substantielle, l'autre la substance intelligente, et l'autre la source des ames, et qui prétendait que la première était indivisible, la seconde divisible, mais dans la totalité ou l'universalité, et la troisième divisible même dans

les êtres particuliers, lui répond que ce ne sont point trois Dieux, mais seulement des facultés de l'intelligence divine. L'une est l'intelligence demiourgique ou le demiourgos lui-même considéré dans son être; l'autre est sa faculté intelligente, et la dernière sa faculté génératrice.

Dans un autre endroit, Proclus établit au-dessus de la Nature pour première cause, Dieu, l'intelligence et l'ame.

Il nous peint le grand tout renfermant en son sein tous les êtres corporels et incorporels, et au-dessus la divinité *une*, l'intelligence *une* et l'ame divine. Toutes ces idées ne sont point celles de Proclus; elles sont communes à tous les platoniciens, et sont empruntées de Platon et de ses maîtres. C'est dans la même source que puisèrent les docteurs chrétiens.

Kirker, dissertant sur l'unité et sur la trinité du premier principe, fait remonter jusqu'à Pythagore et aux Mercures égyptiens toutes ces subtilités métaphysiques. Cette philosophie était la plus ancienne et la plus répandue dans l'Univers, et n'était particulière ni aux Chrétiens, ni aux Juifs, ni aux Grecs, si on en excepte quelques nuances de différence qui caractérisent toujours les diverses familles d'une même école philosophique, et qui distinguent les diverses sectes d'une même religion. Saint Augustin lui-même (*a*) reconnaît que l'on trouvait chez tous les peuples du monde des idées sur la divinité assez semblables à celles qu'en avaient les Chrétiens; que les platoniciens et les pythagoriciens, que plusieurs philosophes atlantes, libyens, égyptiens, indiens, perses, chaldéens,

(*a*) De Civit. Dei, c. 11.

scythes, gaulois, espagnols, avaient plusieurs principes théologiques communs avec eux sur l'unité de Dieu, lumière et bien des hommes, que les Chrétiens avouaient dans ces points communs. Il ne s'attache à développer que la doctrine des platoniciens, parce qu'ils étaient les plus connus. Il fait voir ailleurs toute la ressemblance qui se trouve entre les principes de Platon et ceux de Moïse, et il est presque tenté de croire que Platon avait eu communication des livres hébreux, quoiqu'il convienne que cela n'est guère vraisemblable, attendu que les Égyptiens ne connaissaient point encore ces livres quand Platon voyagea en Égypte. Il eût concilié la ressemblance s'il eût fait réflexion que le législateur des Juifs et Platon passent pour avoir tous deux étudié en Égypte, et y avoir puisé une partie de leur doctrine dans les mêmes sources.

Si l'on compare le système des trois principes de la métaphysique des Hébreux, tels qu'ils sont exprimés dans Eusèbe et dans Philon, avec ceux des platoniciens dont nous venons d'extraire la doctrine, et si l'on compare les uns et les autres, Hébreux et platoniciens, avec les sages de l'Égypte, et leur doctrine avec celle qui est attribuée aux Égyptiens dans les ouvrages connus sous le nom des Trismégistes, on verra que c'est absolument la même chose, et que la doctrine du Dieu père, de l'intellect ou du *logos* son fils, et du *spiritus* ou de l'ame universelle vient des sources les plus anciennes, et se trouvait déposée dans les écoles où le législateur des Juifs et le philosophe grec ont été tous deux étudier.

Les docteurs hébreux admettent ce second principe émané du père, sa première production, le coopérateur des conseils de son père, l'image de Dieu, la force de

Dieu, la sagesse de Dieu et sa raison éternelle, le guide des armées puissantes du Seigneur, l'ange de son grand conseil... Ils lui donnent le nom de lumière vraie, de soleil de justice. Après cette seconde substance, il en vient une troisième qu'ils placent dans le lieu de la lune ou des générations; c'est celle de l'esprit saint qu'ils associent néanmoins à la première cause. Cette idée revient assez à celle de Macrobe qui place le *spiritus* près de la matière qu'il anime, occupant la troisième place dans la série des êtres premiers. Il communique aux êtres qui lui sont inférieurs et qui sont soumis à son action, les dons précieux qu'il reçoit lui-même du *logos* et du premier principe ou Dieu suprême, dont le *logos* lui-même reçoit sa lumière. Ce principe incréé de tous les biens est source de divinité, de lumière et de vie; trois attributs que la théologie d'Orphée donne au Dieu inaccessible, lequel de son sein fait jaillir le premier rayon lumineux qui éclaire le chaos.

Ainsi tous les théologiens hébreux, continue Eusèbe(*a*), placent après le Dieu suprême, d'abord sa sagesse, sa première production, et ensuite une troisième faculté qui partage sa nature divine, cet esprit sacré qui a éclairé les prophètes. On retrouve dans ce passage d'Eusèbe les expressions platoniciennes sur la lumière intellectuelle, sur les animaux intellectuels et raisonnables, soumis au fils et à l'esprit; au-dessus de tout était le père.

Le Juif Philon, dont Eusèbe a rapporté plusieurs passages, et dont d'ailleurs nous avons tous les ouvrages, emploie partout les divisions et les expressions platoniciennes sur les premiers principes et sur les deux mondes

(*a*) Euseb. Præp. ev., l. 7, c. 15, p. 325.

intellectuel et visible, et sur leurs rapports. Il nomme à la tête de tous les principes l'Être, celui que Platon appelle la première cause, qu'il est difficile à l'homme de comprendre. Si la raison humaine ne peut y atteindre, l'homme doit chercher au moins à contempler son image, c'est-à-dire sa raison, son intelligence sacrée. Cet intellect, fils de Dieu, suit les routes que lui trace son père, et, fixant ses regards sur le modèle archétype des êtres, il dessine leurs formes d'après cet exemple. Toutes ces idées sont exactement platoniciennes, et ressemblent à ce passage de Jean, où il dit que rien n'a été fait sans le fils ; et ailleurs, que le fils ne peut rien faire qu'il n'ait vu le père agir le premier.

C'est ce que dit également Platon, savoir que le *logos* divin a disposé et arrangé l'ordre du monde. Eusèbe joint à ces témoignages celui de Plotin, que nous avons déjà cité, sur ce monde archétype, lequel, dans son intelligence et dans sa vie éternelle *(vita erat lux, et lux erat vita)*, renferme l'ordre intellectuel : et il lui donne le nom d'intelligence pure et de sagesse ordinatrice : toutes idées qui conviennent au *logos*, par qui tout a été fait et ordonné. A proprement parler, dit Philon, ce monde intellectuel n'est autre chose que la raison ou l'intelligence de Dieu organisant l'Univers. C'est cet archétype, ce lieu premier des idées, qui est le *logos* de Dieu. Il a donné au *spiritus* et à la lumière une prééminence et une nature distinguée au-dessus du reste des choses. Il a appelé l'un l'esprit de Dieu, parce qu'il est le soutien de la vie dont Dieu est le principe ; et l'autre la lumière, à cause de l'éclatante beauté qui la fait remarquer. Mais la lumière intellectuelle l'emporte autant sur celle qui est visible que le jour l'emporte sur la nuit. Cette lu-

mière intellectuelle et invisible est l'image de la raison divine. C'est cette *panaugeia* dont le soleil et tous les astres empruntent leur lumière. On donnait à cette lumière le nom de lumière vraie. C'est pour cela que Jean dit : Il était la lumière vraie qui éclaire.

Ceux qui voudront suivre plus loin ces détails peuvent lire Philon lui-même, et ils verront que la métaphysique des Hébreux a absolument le même caractère que celle de Platon. Eusèbe, frappé de ces rapports, s'est étudié à faire voir la ressemblance des idées théologiques de Moïse avec celles du philosophe grec. Il prétend prouver (*a*) que leurs idées sur la création se ressemblent; qu'ils pensaient de même sur l'altération du monde, sur la résurrection, sur la fin du monde, sur les morts ressuscités, sur la patrie céleste, sur le jugement qui suit la mort; enfin que l'on trouve chez les Hébreux, chez les Chrétiens et chez Platon, disciple des Égyptiens, à peu près les mêmes principes théologiques; ce qui doit être si les Chrétiens ont pris la plupart des idées des Hébreux, et si le législateur des Hébreux a eu les mêmes maîtres que Platon. Car il est naturel de croire que la ressemblance de doctrine, dans les disciples, est fondée sur la ressemblance des principes puisés dans les mêmes écoles. Or, on nous dit que le législateur des Juifs était savant dans la science des Égyptiens; et il est certain que Platon a été puiser sa doctrine en Égypte. Il nous reste donc à faire voir, par le peu qui nous a été laissé de la doctrine des Égyptiens, que les idées sur le père, sur le *logos* et le *spiritus* ne leur étaient pas étrangères. Voici un oracle rapporté dans Cédrénus (*b*), qui contient une ré-

---

(*a*) Eusèbe, c. 29, 32, 33, 34, 35, 37, 38. — (*b*) Cedren., p. 20.

ponse faite à un roi d'Égypte, lequel voulait savoir si jamais puissance avait été égale à la sienne ? L'oracle lui répond :

Que la souveraine puissance est en Dieu, ensuite dans son *logos*, et que le *spiritus* la partage avec eux ; qu'ils ont une commune nature et une puissance éternelle. Cet oracle contient de la manière la plus précise les trois premiers principes de la théologie des Chrétiens, ceux que Philon et Eusèbe retrouvent dans la métaphysique des Juifs, ceux que nous avons retrouvés dans Platon, et qu'on trouvera partout, parce qu'ils sont dans la Nature ou dans le grand être, principe de l'intelligence et de la vie de tous les êtres.

Le même Cédrénus rapporte un échantillon de la doctrine attribuée à Trismégiste. Ce philosophe égyptien, dit-il (*a*), distingue dans la divinité trois attributs, lesquels composent une seule nature. Dans un dialogue adressé à un certain Esculape, il dit qu'au-dessus de la lumière intelligente est encore une lumière intelligente ; qu'au-dessus de l'intelligence est sa cause même, laquelle n'est autre chose que l'unité même de l'intelligence ; ce qui s'accorde avec ce que nous avons dit plus haut, que le premier Dieu placé au-dessus de l'intelligence était l'unité même de l'être. Il ajoute que cette intelligence, existant toujours en elle-même, contient tout éternellement par son intelligence, sa lumière et son souffle ; que hors d'elle point de Dieu, point d'ange, de génie, enfin aucune autre substance ; c'est-à-dire, que tout existe en lui, qu'il est le Seigneur, le Dieu, le père de toutes

(*a*) Cedren., p. 20.

choses ; que tout est de lui et tout est en lui [112]. Son Verbe, parfait à tous égards, sortant de son sein avec la fécondité et avec la force demiourgique, descendu dans la matière génératrice, dans le fluide capable d'être fécondé, a fécondé les eaux. Cette dernière idée est bien égyptienne : elle est relative surtout à la fécondité du Nil. Hermès, après ce discours, finit par une prière à Dieu : « Je te conjure, puissant créateur du ciel, je te conjure, voix du père, parole première qu'il a proférée, son Verbe unique, de m'être favorable. » Cédrénus ajoute que saint Cyrille lui-même avoue que dans les écrits des Trismégistes la trinité est clairement exprimée.

Ce que nous avons rapporté plus haut du Pimander et du dialogue intitulé Asclepius, confirme bien l'assertion de Cédrénus et de saint Cyrille. Néanmoins on révoquera toujours en doute l'authenticité de ces livres cités par les premiers pères de l'Église [113]. Nous répondrons à cela que la raison seule qui les fait rejeter, c'est qu'ils contiennent une doctrine si conforme aux principes du christianisme, qu'on a cru qu'ils avaient été supposés par des Chrétiens. Mais la conformité des idées avec celles des Chrétiens n'est pas une raison suffisante pour les rejeter, si on n'a pas d'autres preuves de falsification. Ceux qui les rejettent supposent que la doctrine des Chrétiens étant révélée, il est difficile de croire que les païens l'eussent déjà et d'une manière aussi claire. Mais nous, qui excluons toute doctrine révélée, et qui cherchons l'origine de celle des Chrétiens, il est tout simple que nous la cherchions dans celle des Juifs et dans celle des peuples voisins de la Judée, chez ceux dont le législateur des Juifs avait été le disciple. Il est possible que cet oracle ait été supposé ; que ces passages et les livres

même de Trismégiste le soient en entier; mais aussi il est très-possible qu'ils ne le soient pas, puisque la doctrine qu'ils contiennent est absolument la métaphysique ancienne qu'on retrouve dans Platon, dans tous les platoniciens [114], et qu'il est certain que Platon avait été étudier long-temps en Égypte. Il y a beaucoup d'apparence que la doctrine qu'il en a apportée était celle de ses maîtres, d'autant plus qu'elle offre la plus grande conformité avec celle qu'Orphée et Pythagore en avaient apportée avant lui, et qui faisait la base des mystères et des initiations, comme nous le voyons dans les Orphiques et dans le beau morceau de philosophie pythagoricienne du sixième livre de l'Énéide. Enfin nous convenons que, si ces dernières autorités étaient isolées, elles ne seraient pas du plus grand poids, à cause de la prévention qu'on a contre ces livres, vu leur trop grande conformité avec nos idées; mais elles ne sont pas isolées. Elles viennent à la suite de celles de Platon, de Plotin, de Jamblique, de Macrobe, de Proclus, de Numérius, d'Amélius, de Philon, etc., qui tous contiennent la même doctrine sur le *bonum* ou premier Dieu, sur son *logos* et sur l'ame universelle, et qui renferment un système suivi d'abstractions dans lesquelles le *logos* ou la lumière intellectuelle, ainsi que l'ame ou le *spiritus* universel jouent le plus grand rôle. On y donne le nom de père au premier Dieu, de fils à son intellect ou au *logos*, lumière du père, etc., et l'ordre et la filiation des principes y sont les mêmes que ceux qu'expriment les vers de l'Oracle et le passage de Trismégiste. Ainsi réunis, ces ouvrages mêlent leur lumière à celle des autres écrits philosophiques, et leur accord, loin de surprendre, devient nécessaire.

Le P. Kirker (*a*) a fait un grand chapitre sur les trois principes de la théologie égyptienne, que les pythagoriciens et les platoniciens avaient adoptés et consacrés dans leurs écrits.

Il examine le système hermétique sur la monade première, principe et origine de toutes choses. Hermès l'appelle la monade paternelle. Elle engendre la dyade, qui, unie à la monade première, donne la triade, laquelle brille partout dans la Nature. C'est ainsi que chez les Chinois, leurs docteurs disent que *un* a produit *deux*, et que *deux* unis à *un* ont produit *trois*, et que de ce nombre tout résulte.

Il appelle la monade le père ou le premier principe. Le second principe est *noüs*, l'intelligence du père née d'elle-même. Il appelle le troisième principe la seconde intelligence. Il lui donne ce nom par comparaison à celle qu'il appelle engendrée d'elle-même. Elle est le terme du fond paternel, de manière cependant a rester dans sa source. Il l'appelle l'intelligence artiste du monde ignée, intelligence d'intelligence. Il lui donne le nom de Dieu maître, source, vie, force, esprit ou souffle qui anime tout. Il établit sa trinité dans les termes rapportés ci-dessus dans le passage de Cédrénus.

On voit ensuite ces mots : « De l'intelligence première sort le Verbe lumineux, fils de Dieu, le même avec son père. Car ils ne se sont point séparés l'un de l'autre : leur union est la vie. C'est donc l'esprit de vie. » Nous avons déjà rapporté plus haut une partie de cette théologie du Pimander.

(*a*) Kirk. OEdip., t. 3, p. 575.

Voilà, dit Kirker, les plus anciens dogmes théologiques enseignés par Zoroastre et par Hermès. Proclus appelle cette doctrine un don et un présent de la divinité. Tous les pères de l'Église l'ont crue si authentique et si semblable à la nôtre, qu'ils l'ont regardée comme l'ouvrage de l'inspiration. On la retrouve dans Orphée, dans Platon, dans Aristote, etc., sous d'autres noms et sous d'autres formes. C'est de cette source qu'est sortie la doctrine des trois principes, fameuse chez tous les platoniciens, tels que Jamblique, Porphyre, Plotin, Proclus, Syrianus, Damascius, qui, quoique divisés entre eux sur la nature et sur les noms de ces trois principes, semblent néanmoins s'accorder à y reconnaître les trois substances créatrices de toutes choses.

Tous les anciens philosophes instruits par les Égyptiens ont regardé cette triade comme une puissance intelligente, incompréhensible, éternelle, existant partout, infinie, remplissant tout, etc.

Un auteur chrétien (*a*) que quelques savans croient être Origène (*b*), rapporte que, suivant les brachmanes, *Dieu est une lumière*, mais différente de celle que nous voyons; qu'il est *une parole*, non une parole articulée, mais une parole de science; qu'elle s'enveloppe d'un corps, comme un homme se couvre de la peau d'une brebis. On peut voir le Mémoire de l'abbé Mignot (*c*) sur l'opinion qu'avaient les Indiens de Dieu Verbe et lumière.

Les cabalistes avaient sur la nature divine la même

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 467. — (*b*) Origen. Philosoph., p. 159. — (*c*) Acad. Inscrip., t. 31, p. 220.

idée que les Manichéens et les Orientaux (*a*). Ils l'appelaient une lumière répandue et diffuse (*b*).

Porphyre, dans Eusèbe (*c*), dit que l'essence divine est d'une nature lumineuse, et qu'elle habite au milieu d'un feu éthérien très-pur; Démocrite, qu'elle est un entendement de la nature du feu (*d*).

Les cabalistes ont aussi une espèce de triade fort approchante de celle des platoniciens, des Chrétiens et des Égyptiens, qui a une influence sur les différentes sphères du monde. Kirker cite le témoignage d'un rabbin sur ces trois intelligences, révérées dans les mystères de la lumière primordiale et qui avaient l'unité pour centre commun. Nous ne nous engagerons pas dans la mysticité de la cabale. Nous n'en parlons ici qu'afin de faire voir que la triade ou que le système des trois principes était entré sous différentes formes dans toutes les théologies, et qu'ainsi il n'est pas étonnant de la retrouver dans celle des Chrétiens.

On dira peut-être que l'ancienne révélation explique cette universalité de la triade, et que, si elle se trouve chez les philosophes païens bien des siècles avant l'établissement du christianisme, c'est que la trace des anciennes opinions patriarchales n'était pas absolument effacée, et que la révélation faite aux premiers hommes éclairait encore leurs descendans.

Quoique nous n'écrivions pas ici pour des lecteurs qui croient à une révélation, mais uniquement pour ceux qui font usage de leur raison, la première et la seule

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 468. — (*b*) Paul Beger. Cabal. Judaic. Chris., c. 3, § 3, p. 59. — (*c*) Euseb. Præp. ev., l. 3, p. 98. — (*d*) Plut. de Plac., Phil., p. 881.

lumière que la Nature ait accordée à l'homme, nous répondrons que la révélation ne peut être censée nécessaire, et qu'on ne peut en supposer l'existence qu'autant que la génération d'une idée importante sur la divinité serait inexplicable à l'homme. Mais il s'en faut de beaucoup que nous en soyons réduits là. Nous avons vu naître la trinité ou le dogme de l'unité de Dieu, principe de vie et d'intelligence. Nous l'avons vue prendre naissance dans le monde matériel et visible, et passer ensuite par abstraction dans le monde intellectuel et invisible. Nous l'avons vue se propager, se multiplier sous mille formes, donner naissance à une foule de combinaisons de la même abstraction, différentes dans différentes écoles; et partout nous avons reconnu la marche de l'homme dont le génie subtile a enfanté une foule de triades de toute espèce. Nous avons prouvé que c'était là comme la manie de toutes les écoles, dans les siècles où s'est formé le christianisme; et depuis le principe le plus matériel jusqu'à la conséquence la plus spirituelle, et à l'abstraction de l'abstraction, nous avons suivi pas à pas le progrès de la métaphysique sans jamais perdre la filiation des idées. Partout nous avons remarqué les traces de l'homme; jamais nous n'y avons vu la divinité mêler sa lumière aux obscurités de la métaphysique. Pourquoi chercherions-nous l'ouvrage de Dieu où nous avons vu l'homme seul agir? Pourquoi croirions-nous à une révélation et à une lumière surnaturelle quand nous voyons que la raison seule de l'homme a tout fait, et qu'il est dans sa nature, lorsqu'il quitte l'être corporel et physique en voulant s'élever, de se perdre souvent dans le monde des abstractions, et de finir, à force de vouloir être sublime, par ne plus être entendu des autres, et quelque-

fois par ne plus s'entendre lui-même. On aurait tort de prendre pour des idées révélées des subtilités inintelligibles, et l'abus du raisonnement pour une nouvelle lumière sur-ajoutée à la raison. Au reste, les païens ne nous ont jamais donné leurs raffinemens métaphysiques pour des inspirations. Ils parlaient à des hommes trop éclairés pour oser se dire inspirés lorsqu'ils n'étaient que subtils. Il n'appartenait qu'aux Chrétiens ignorans de prendre pour des idées au-dessus de la portée de l'homme, et de regarder comme inexplicable ce qu'ils ne pouvaient point expliquer ; de confondre le mot de mystère, qui signifie chose cachée au peuple, et qu'on ne lui explique point parce qu'il n'est pas assez instruit pour l'entendre; de le confondre, dis-je, avec chose inintelligible à l'homme, révélée par Dieu, pour qu'il n'y comprît jamais rien, et cependant afin qu'il l'apprît et qu'il y crût fermement sous peine d'être éternellement malheureux. Ces dogmes, supérieurs à la raison du peuple, ne l'étaient point à celle des métaphysiciens qui les portèrent dans l'initiation de Christ; mais tous les initiés étant restés ignorans, ils devinrent nécessairement supérieurs à la raison de tout le monde, sans devenir pour cela contraires à la raison, si ce n'est lorsqu'on forçait de les recevoir dans un sens différent de celui dans lequel ils avaient été conçus, et dans lequel on les devait prendre. Malheureusement on ne les voulut que contraires à la raison, et chercher à les expliquer afin de les rendre intelligibles à l'homme, fut toujours regardé comme un crime.

C'est ce ridicule préjugé qui empêcha les pères de l'Église de profiter des lumières que les philosophes païens leur fournissaient dans la doctrine des trois principes

pour entendre les mystères de la trinité, dont les rapports avec celle des païens étaient des plus frappans. Ils n'ont pu s'empêcher d'en voir la ressemblance : ils la démontrent partout dans leurs écrits. Ce sont eux qui nous ont fourni la plupart des preuves que nous avons apportées ici de cette conformité. Ils se retranchaient sur la connaissance que ces anciens philosophes avaient eue de leur révélation. Nous pensons que non-seulement cette révélation est une chose absurde, mais qu'elle est même absolument inutile, puisque nous avons vu la filiation de cette idée et sa génération dans la tête des métaphysiciens. La révélation s'évanouit donc. Que reste-t-il? La ressemblance. Elle est avouée : elle est prouvée. Où est donc la source? Dans les écrits de ceux qui nous en donnent la génération et toute la filiation ; chez ceux qui l'entendent; chez ceux qui nous ont appris à entendre celle des Chrétiens, qui en sont restés dépositaires sans y rien comprendre. C'est donc chez les platoniciens ou chez les maîtres de Platon, soit les Égyptiens, soit les Assyriens, que nous trouverons le berceau de toute cette métaphysique; non-seulement de la triade des Chrétiens, mais encore de toutes les triades de Zoroastre, d'Hermès, etc. Les auteurs sont ceux qui entendent ; les copistes ceux qui reçoivent et gardent sans rien comprendre. La science est où le mot mystère signifie chose cachée; l'ignorance, où il signifie chose intelligible. Les Chrétiens sont donc des copistes des Orientaux, et rien de plus.

On voit, par tout ce que nous avons dit, que leur théologie ne leur appartient pas plus en propre que leur cosmogonie ; et que dans leur théologie, comme dans leurs mystères et leur légende, il n'y a rien qui ne se

trouve dans toutes les autres religions, avec des formes plus ou moins différentes. Mais partout le fond est commun pour l'une et pour l'autre; et la conformité est absolument parfaite dans tous les points capitaux. Je ne suis pas étonné, après cela, que les pères aient eu autant de facilité à prouver aux païens que les idées des Chrétiens se retrouvaient partout d'une manière plus ou moins claire [115].

Je ne suis pas surpris que les païens de leur côté leur opposassent, comme on le voit par Celse, beaucoup d'opinions et de dogmes mystérieux assez semblables aux leurs et à ceux des Juifs. Cela devait être aisé pour celui qui avait voulu faire des recherches sur les opinions et sur les cérémonies religieuses des différens peuples du monde.

Photius parle d'un certain auteur de Panople en Égypte (*a*), qui avait rassemblé tous les témoignages des anciens auteurs grecs, perses, thraces, égyptiens, babyloniens, chaldéens, romains, et qui avait prouvé que l'on trouverait chez eux les mêmes idées religieuses que celles qui sont consacrées dans nos livres, sur la trinité, sur l'incarnation, sur la croix, la mort, la sépulture, la résurrection, l'ascension de Jésus-Christ, sur la descente du Saint-Esprit, sur le second avénement du Christ, sur la résurrection des morts, sur le jugement dernier, sur la récompense des justes et sur la punition des pécheurs, sur la création, sur la providence, sur le paradis, etc. Cela a pu être puisqu'il est vrai, comme on l'a vu, que les Chrétiens n'ont rien qui leur soit propre et qui ne se trouve surtout dans les religions orientales. Il n'y

(*a*) Phot. Cod. 170.

a peut-être d'eux que l'idée de lier à des noms et à des événemens connus sous le règne d'Auguste, les ridicules légendes qui se sont multipliées sous les premiers empereurs romains, et dont quatre seulement ont été adoptées à cause du nombre sacré de quatre. La religion du soleil et son culte sous le nom de Christ, fils de la vierge, remonte à bien des siècles avant le règne d'Auguste; mais les légendes imaginées [116] par les initiés à cette religion, et qui ont paru environ cent ans après Auguste, sont de nouvelle fabrique et ne ressemblent peut-être en rien aux anciennes, si ce n'est dans les points capitaux, tels que l'incarnation dans le sein d'une vierge, la résurrection sous le symbole de l'agneau, et le cortége des douze apôtres. Du reste, elles sont aussi arbitraires que celle d'Osiris et de Typhon, faite par l'évêque Synésius, laquelle ne ressemble presque en rien aux anciennes légendes dont Plutarque et Diodore de Sicile nous ont conservé des fragmens.

RÉCAPITULATION.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à mettre en abrégé, sous les yeux du lecteur, tous les traits de ressemblance qui se trouvent entre la cosmogonie judaïque, base de toute la religion des Chrétiens, et la cosmogonie des Perses; entre les fables solaires chez les différens peuples égyptiens, phéniciens, thraces, perses, etc., et la fable de Christ; enfin, entre la théologie des Égyptiens, des pythagoriciens, et celle des Chrétiens; c'est-à-dire de tracer un tableau raccourci des trois chapitres de cet ouvrage, afin que le lecteur puisse juger si les ressemblances sont assez multipliées pour qu'on en puisse con-

clure une identité parfaite et absolue dans tous les points.

D'abord, nous y avons établi la filiation nécessaire des deux religions judaïque et chrétienne, et fait voir comment tout le système religieux des Chrétiens et le dogme de la réparation portaient essentiellement sur le deuxième chapitre de la Genèse. Nous avons ajouté qu'on ne pouvait raisonnablement ni rejeter, ni prendre à la lettre cette théologie, en apparence absurde et monstrueuse; qu'il ne restait d'autre parti que d'y chercher un sens allégorique; que nous étions fondés à le faire, et cela de l'avis des savans juifs et chrétiens; qu'enfin, il s'en présentait un, simple et naturel, qui nous était indiqué par la cosmogonie d'un peuple avec lequel les descendans d'Abraham avaient eu la plus grande communication; que cette cosmogonie était celle de Zoroastre confondu souvent avec Abraham par les Orientaux. Nous avons observé que cette cosmogonie avait les mêmes caractères que celle des Hébreux, et qu'elle paraissait née dans les mêmes lieux, puisqu'elle fixait le séjour délicieux où l'homme était supposé placé, dans l'Iran, près des rives du Phase, du Tigre et de l'Euphrate; qu'elle distinguait plus clairement encore que celle des Hébreux l'action des deux principes, celle du Dieu de lumière et celle de l'ange ou du génie des ténèbres, qui, dans toutes les deux, prenait la forme du serpent pour introduire le mal dans l'Univers; que dans toutes les deux cosmogonies, le bon principe agissait le premier, et que ce n'était qu'après un certain intervalle de jouissance du bonheur, que l'homme éprouvait l'influence maligne de l'ennemi de sa félicité; que le mal produit dans les deux cosmogonies était la dévastation de la scène brillante où la Nature avait placé l'homme; et que les ténèbres et le

froid de l'hiver étaient le premier effet de l'influence de ce génie malfaisant; que l'homme nu jusqu'alors sentit le besoin de se couvrir, et vit changer en un séjour affreux ces lieux de délices que le printemps avait embellis. Nous avons remarqué que ce système de l'action contraire des deux principes, indiquée par la Nature, était de toutes les théologies, et principalement le fondement de celle des mages dont Diogène Laërce nous dit que les Juifs empruntèrent leurs dogmes.

Nous avons fait voir que, si c'est au septième jour que l'homme, dans la Genèse, est déchu de sa félicité, c'est au septième mille ou au septième mois, dans la cosmogonie des Perses, qu'il éprouve également les premières sensations du mal, et que ce mal lui-même est annoncé ou apporté par l'ascension de la balance et du serpent céleste en automne, lorsque le soleil repasse vers les régions australes; que la cosmogonie des Perses appelle ce génie malfaisant l'astre-serpent, la couleuvre mère de l'hiver, et que les traditions des Perses, encore aujourd'hui, le nomment le serpent d'Ève; que les fables rabbiniques sur le serpent d'Ève et sur le grand Samaël s'expliquent aussi par ce serpent et par le chameau que les Arabes avaient peint à côté de lui; que c'est par lui que s'explique la fable du fameux serpent de l'Apocalypse, qui poursuit la femme qui tient un enfant, et à laquelle on donne des ailes comme dans la sphère : serpent qu'on dit être celui qui a séduit le monde. Nous avons ajouté à l'appui de tout cela les traditions anciennes conservées par la Chronique d'Alexandrie, qui atteste que plusieurs pensaient qu'Adam, Ève et son serpent, etc., étaient du nombre des génies, ou de ce que les anciens appelaient Dieux naturels, c'est-à-dire, des

astres. Nous avons rapporté également le type d'une médaille où l'homme et la chèvre, tels qu'ils sont dans nos constellations, près l'équinoxe de printemps, la femme et le serpent, tels qu'ils y sont aussi, près celui d'automne, sont appelés Adam et Ève, et ont été regardés comme tels. Nous avons fait voir qu'il y avait dans la sphère, près du point équinoxial ou de la porte du bonheur, un chérubin ailé, armé de l'épée flamboyante, tel que la Genèse le représente à l'entrée du jardin de délices. Nous avons observé que le temps était désigné par l'arbre de vie, qui portait douze fruits et qui était divisé, comme l'œuf d'Oromaze, en douze préfectures, ou temps de bien et de mal, ou qui renferment le bien et le mal physiques, qui se reproduisent tous les ans durant chaque révolution de douze mois, le mal naissant en automne à la septième division, au lever de la femme porte-balance et du serpent.

Nous avons surtout rapporté une troisième cosmogonie, celle des Toscans, qui sert de terme moyen de comparaison entre les deux autres, et nous avons vu que d'un côté elle tenait à celle des Juifs, étant conçue dans les mêmes termes absolument, et que de l'autre elle tenait à celle des Perses, puisqu'elle employait l'expression de mille ans pour désigner les mois, comme celle des Juifs emploie l'expression de jours, et nous avons conclu que la cosmogonie qui réunissait le caractère des deux autres et qui nous en donnait la clef, était la cosmogonie originale. Il a résulté de nos recherches, contenues dans le premier chapitre, que l'aventure de la femme et du serpent et que l'introduction du mal originel, auquel tous les hommes sont soumis, n'est que le mal physique, et surtout les ténèbres et le froid qui re-

viennent tous les ans détruire les œuvres du soleil, au passage de cet astre vers les régions australes, au lever du serpent. Donc, avons-nous conclu, le mal n'est pas sans remède, et on doit en attendre la réparation au printemps, au passage du Dieu-soleil vers les régions boréales ou dans notre hémisphère, sous le signe de l'agneau. Donc le réparateur qui doit triompher du prince des ténèbres, en doit triompher à l'équinoxe et sous la forme symbolique de l'agneau : donc, si notre explication du mal introduit par le serpent est bonne, le Christ réparateur doit réunir tous les traits du Dieu-soleil dont les légendes se sont multipliées dans les différentes religions. Comparons donc, avons-nous dit, les principaux traits de l'histoire de Christ avec les traits principaux qui conviennent au soleil, soit pris dans la Nature, soit considéré dans les allégories sacrées.

En faisant cette analyse, nous avons vu d'abord que le premier trait par lequel l'évangéliste Jean le désigne, c'est par celui de lumière, principe de toutes les lumières ; lumière qui éclaire tout homme venant au monde; ce qui s'applique bien au soleil, soit qu'on le considère dans le sens physique, soit qu'on le considère dans le sens théologique, ou comme *mentis fons*, suivant ce que disent Cicéron, Macrobe, Martianus Capella, etc.

Nous avons vu ensuite que le second trait par lequel le même évangéliste le caractérise, c'est par celui d'*agneau* : *ecce agnus Dei, etc.* ; en sorte que Christ est la lumière et la lumière triomphante sous le symbole de l'agneau ; ce qui s'accorde parfaitement avec le caractère que nous venons de dire qu'il devait avoir essentiellement, comme réparateur de la Nature, sous le signe équinoxial de l'agneau.

En consultant les anciennes fictions mystiques des adorateurs du soleil, nous avons vu qu'on le faisait naître, vivre et mourir comme Christ; qu'on le supposait naître au moment où le jour est le plus court, ou au solstice d'hiver, et que, pour désigner l'espèce d'enfance dans laquelle est alors la lumière, on tirait des sanctuaires de l'Égypte son image enfantine, et qu'on l'exposait dans un berceau aux adorations du peuple; qu'on le faisait naître d'une vierge; que la vierge Minerve, dans son temple de Saïs, s'annonçait pour avoir enfanté le Dieu-soleil; que du temps des Ptolémées ce mystère se célébrait, et qu'on en faisait remonter fort haut l'institution; que du temps de Plutarque, on célébrait au solstice d'hiver les couches d'Isis, mère du Dieu que les Grecs appelaient Apollon; que, comme Christ, on le faisait naître *en skótô*, au milieu des ténèbres; que l'on célébrait en l'honneur de sa mère une fête appelée fête des lumières, absolument semblable à notre chandeleur; que les Égyptiens n'étaient pas les seuls qui fêtassent la naissance du Dieu du soleil; que ceux de Naples, que les Grecs même adoraient le soleil enfant sous le nom d'*Hébon* et de *Baccapée*; que les Perses, adorateurs du soleil, célébraient aussi dans un antre sacré la naissance de leur Dieu; et que cette fête, qui passa ensuite chez les Romains, était fixée au 25 décembre, au même jour où Christ est censé naître; que tous les calendriers marquent ce jour-là, ou le 8 *ant. cal. jan.*, lequel était le premier jour d'hiver chez eux, *natalis solis invicti*: en sorte que le jour de la naissance du Dieu-soleil chez les Perses est absolument le même que celui de la naissance du Dieu des lumières, Christ chez les Chrétiens. Ce n'est donc pas sans raison que les païens, suivant Tertullien, appelaient les Chré-

tiens les adorateurs du soleil : d'autant plus qu'ils se tournaient vers cet astre dans leurs prières, qu'ils s'assemblaient le jour qui lui était consacré, et qu'ils fêtaient son passage et son retour à son empire, au moment où le soleil repassait vers les régions supérieures. Mithra naissait dans une grotte, comme Christ dans une étable. Ce sont les adorateurs de Mithra qui sont supposés venir au berceau de Christ et lui offrir les trois présens consacrés au soleil. C'est l'astrologie qui les y conduit. Ils voient, au moment de cette naissance, à l'orient, une étoile. En plaçant le globe à minuit, tel qu'il était le 25 décembre à cette époque prétendue, si nous regardons aussi à l'orient, qu'y voyons-nous? la constellation de la vierge céleste qui préside à la naissance du jour où naît le soleil, vierge appelée Isis par Ératosthène, Isis dont on célébrait les couches au solstice d'hiver en Égypte, et dont on présentait l'enfant nouveau-né à l'adoration des peuples; vierge dans le signe de laquelle Proclus place le siége de la chaste Minerve, mère du soleil, dont l'image enfantine était ce jour-là tirée du sanctuaire; cette Isis, mère du jeune Horus, dont sa mère pleure la perte, et qu'elle se réjouit ensuite d'avoir retrouvé; de cette vierge qui, dans le livre de l'Apocalypse, s'envole à l'aide de ses ailes, emportant le jeune enfant qui va régner sur le monde (Apollon, le soleil), pour se dérober aux poursuites du serpent. Voilà l'astre qui annonce aux prêtres astrologues, adorateurs du soleil, la naissance de leur Dieu; et les traditions de la Perse, qui portent que l'étoile des mages représentait la figure d'une vierge, justifient notre conjecture. Nous allons plus loin. Non-seulement la vierge céleste qui préside à la naissance du jour le

plus court et à celle du Dieu-soleil, est la vierge qui seule puisse être appelée mère sans cesser d'être vierge, mais cette vierge porte encore, dans la sphère des Perses, l'image de son fruit. Elle tient entre ses bras un jeune enfant qu'elle allaite : elle est pure, sans tache, immaculée comme la mère de Christ; enfin l'enfant qu'elle tient est nommé Christ et Jésus. Peut-on porter plus loin les vraisemblances ou plutôt la démonstration? Ce rapport qu'il y a entre la naissance de Christ et l'ascension de la vierge céleste, ceux des mystères de sa vie avec la marche du ciel, n'étaient point oubliés, même du temps d'Albert-le-Grand, quoiqu'on n'en comprît plus le sens. Il n'y a pas jusqu'au jésuite Riccioli, qui n'appelle cette constellation *virgo Dei-para*; et, indépendamment de toutes ces traditions, il est certain, de toute certitude, que c'est elle qui montait à l'orient à minuit, précisément au moment où l'on fixe la naissance de Christ, et que c'est la seule manière d'expliquer comment Christ, dans les allégories mystérieuses de la lumière, était supposé naître d'une vierge.

Nous avons fait voir de plus que cette même vierge, qui ouvrait l'année divisée en douze mois, avait parmi ses étoiles une étoile appelée Janus. C'est le nom du chef de la division duodécimale chez les Romains, qui avait pour attributs caractéristiques la barque et les clefs, enfin tous les traits de Pierre, chef des douze apôtres, ou du cortége de Christ, cortége qui est absolument le même que celui du Dieu-soleil qui circule dans les douze signes du zodiaque et engendre l'année divisée en douze mois. Chacun de ces mois est présidé par un génie particulier; c'est un ange chez les Perses, un apôtre chez les Chrétiens, un des douze grands Dieux chez les Égyp-

tiens, chez les Grecs et les Romains. Nous avons remarqué que cette même vierge, qui ouvrait l'année solaire, et par laquelle, chez les Égyptiens, on représentait l'année sous le nom d'Isis, avait pour mère *Anna*, dont on a fait sainte Anne, mère de la Vierge, comme les Romains ont personnifié le même être allégorique sous le nom d'*Anna perenna*. Nous avons encore suivi sa marche dans ses rapports avec son fils, et nous avons vu qu'elle était absorbée dans les rayons de sa gloire à l'époque même de l'année où nous fêtons sa réunion à son fils sous le nom d'assomption, et qu'elle se dégageait des rayons du soleil au moment où nous fêtons sa nativité, et où les calendriers anciens marquent *exoritur virgo*. Nous y avons joint un monument singulier, composé de trente-six tableaux, tous relatifs à la Déesse de l'année et des saisons, à la mère du Dieu de la lumière et de la chaleur. Ce monument se trouve sur une des portes de Notre-Dame de Paris, et il atteste que la Déesse à laquelle cette église est consacrée, est la vierge Isis ou celle des constellations, autour de laquelle est rangé tout le cortége symbolique des trente-six tableaux.

Ainsi la mère, le fils et le chef des douze sont encore dans la sphère, et se trouvent placés au point du ciel qui ouvre la révolution solaire à l'instant précis de minuit où commence le jour; en sorte que Christ dans sa naissance, soit pour l'heure, soit pour la forme astronomique qui y préside, n'a rien qui ne convienne au soleil, et qui ne lui ait été appliqué. Donc, jusqu'ici rien ne différencie Christ du soleil ou du réparateur qu'exigeait le mal produit par le serpent. Passons à la réparation même.

Le soleil, supposé naissant le 25 décembre, ou en-

trant dans sa carrière le jour même où l'on fixait le commencement de l'hiver, c'est-à-dire le 8 *antè cal. januar.*, devait aussi être censé franchir le fameux passage qui sépare cette saison de la saison suivante, ou l'hiver du printemps, et se soustraire à l'empire des longues nuits et aux ténèbres de cette espèce de tombeau, le 8 *antè calend. april.*, terme auquel les calendriers anciens fixaient le commencement de la nouvelle saison et le rétablissement de l'ordre dans le monde sublunaire. Effectivement, nous avons vu que, comme les anciens célébraient le 8 *antè cal. jan.*, une fête en l'honneur du soleil qui était, à cette époque, dans une espèce d'enfance, ils en célébraient aussi une autre sous le nom d'*hilaria*, le 8 *antè calend. aprilis*, en honneur du soleil qui affranchissait en ce jour l'Univers de l'empire des nuits. Or, c'est à pareil jour jour précisément, à l'heure de minuit, c'est-à-dire trois mois après, minute pour minute, que les premiers Chrétiens ou leurs traditions les plus anciennes supposent que Christ est sorti du tombeau tout radieux, et qu'il a affranchi l'Univers de l'empire du prince des ténèbres, et détruit le mal produit par le serpent ; c'est-à-dire que Christ, chez les Chrétiens, fait spirituellement la même chose que fait le soleil physiquement et au même moment, et il triomphe du même monstre ; j'ajouterai sous la même forme, puisque le soleil entrait alors dans *aries* ou dans l'agneau. Il y a bien de l'apparence que toute cette spiritualité est calquée sur la physique, ou plutôt qu'elle n'est que de la physique déguisée sous une forme spirituelle et abstraite. Les anciens appelaient seigneur le soleil : les Chrétiens appellent son jour le jour du Seigneur. Le soleil franchissait alors sous le bélier le fameux passage qui sépare l'empire de

la lumière et du bien de celui des ténèbres et du mal. On appelle la fête de la résurrection la fête du passage du Seigneur, et on la fixait primitivement au 25 mars invariablement. Depuis, elle est devenue mobile, mais toujours néanmoins liée nécessairement à l'équinoxe et au passage du soleil vers l'empire des jours et vers le trône de sa gloire. On a vu l'origine des traditions qui fixent à cette même époque, soit la création primitive, soit la réparation, soit le second avénement, et le rétablissement d'un nouvel ordre des choses.

Nous avons fait remarquer que ces mêmes fêtes équinoxiales étaient, sous le même symbole de l'agneau ou du bélier, établies depuis long-temps en Égypte, en Perse, en Judée sous le nom de l'immolation de l'agneau, etc., en mémoire de la grande révolution opérée dans la Nature par l'action du feu céleste. Nous y avons opposé la cérémonie qui se pratique encore aujourd'hui à Jérusalem, où l'évêque, en sortant du tombeau de Christ, imite la descente du feu céleste sur la terre, et entonne le *resurrexit*; et nous avons fait remarquer que toutes nos cérémonies nous rappellent l'idée d'un renouvellement de toutes choses, et surtout le triomphe du feu nouveau et de la lumière nouvelle.

Nous avons fait voir que l'agneau pascal n'était pas un symbole arbitraire, et qu'on avait eu sur l'agneau les mêmes principes théologiques qu'on avait eus anciennement sur le bœuf, et qui sont encore perpétués en Orient; que le taureau, ayant autrefois occupé l'équinoxe de printemps, comme nous l'avons prouvé dans notre explication du monument de Mithra, sous lui la Nature s'était régénérée, et son sang en avait réparé les malheurs, comme fit ensuite le sang de l'agneau qui le

remplaça à l'équinoxe. Nous avons dit que le changement d'animal symbolique était une suite nécessaire de la précession des équinoxes et du changement du signe céleste sous lequel le Dieu solaire franchissait le fameux passage et réparait le mal de la Nature ; enfin que, si Christ réparateur est appelé l'agneau qui répare le mal produit par ce serpent, c'est qu'effectivement le soleil, au moment où il répare la Nature, est uni à l'agneau équinoxial ; et qu'ainsi Christ, s'il est effectivement le soleil, a dû nécessairement être figuré par l'agneau, comme il l'est réellement chez les Chrétiens qui ne sont sauvés que par l'agneau, et qui n'entrent dans le royaume de la lumière que par la porte de l'agneau dont le sang leur ouvre l'entrée. Ainsi Christ triomphe à la même époque que le soleil, sous la même forme que le soleil, et cela, parce que Christ et le soleil ne sont qu'une même chose. Nous avons rapporté tous les passages de l'Apocalypse sur l'agneau, et nous avons fait voir que l'initiation de Christ n'est autre chose qu'une initiation aux mystères de la lumière triomphante sous le signe de l'agneau, lieu de l'exaltation du soleil, et que les Chrétiens sont appelés, tantôt enfans de la lumière, tantôt les disciples et les serviteurs de l'agneau. Nous avons rapporté tous les caractères symboliques de cette initiation, le sceau de l'agneau donné à tous les nouveaux baptisés, les *agnus Dei* et les images de Christ, qui originairement se réduisaient à un agneau. Car anciennement on n'en connaissait point d'autres. Enfin nous avons fait observer quelle a été la raison qui fit consacrer cet animal symbolique ; et que le grand rôle qu'il joue dans les religions anciennes, vient de celui qu'il jouait dans l'année solaire dont il fixait la plus importante époque. On a vu comment la

régénération physique a donné lieu à des régénérations spirituelles chez tous les peuples dont les mystères étaient liés à cette importante époque de la Nature et de la marche du soleil.

Après avoir considéré le soleil dans ses rapports avec la Nature et avec le zodiaque, nous l'avons ensuite considéré dans les allégories mystiques des différens peuples du monde, et nous avons vu qu'on lui avait fait éprouver dans ces fictions religieuses tout ce que Christ éprouve dans celle des Chrétiens; qu'il était mis à mort, qu'il descendait aux enfers et ressuscitait comme Christ.

Osiris nait en Égypte : on annonce sa naissance sous le nom de naissance du Seigneur; il est mis à mort; il descend aux enfers; on le pleure pendant plusieurs jours, et bientôt on chante Osiris ressuscité et vainqueur des ombres du tombeau. Sa mort, dit Plutarque, désigne la diminution de la lumière et le triomphe des nuits sur le jour. Il reparaît au printemps, et vient donner à la lune la fécondité. Il a son tombeau, comme Christ, et les prêtres, en habit de deuil, viennent tous les ans y répandre des larmes. On représente sa passion dans les mystères qu'on appelle mystères de la nuit; on y voit son simulacre, et on le porte à un lieu qu'on appelle son sépulcre; bientôt des fêtes de joie succèdent à cette tristesse feinte et passagère.

Il en est de même de Bacchus ou du soleil sous le nom de Bacchus, et peint, comme Osiris, avec les cornes de l'ancien bœuf équinoxial, comme Christ l'est sous la forme de l'agneau; Bacchus, l'intelligence de la divinité unie à la matière, *noüs oulicos*, comme Christ Verbe incarné; Bacchus appelé *Iao*, comme le Christ des Chrétiens gnostiques, Bacchus représenté sous l'emblème d'un en-

fant naissant au solstice d'hiver, et exposé sur le van mystique, comme Christ dans sa crèche; Bacchus, fils de Cérès, nom de la vierge céleste qui porte l'image du jeune Christ; Bacchus qui paraît en triomphe monté sur l'âne; Bacchus qui change l'eau en vin, comme Christ; Bacchus qui avait ses initiations et ses mystères, comme Christ; Bacchus qui était, comme Christ, mis à mort, qui descendait aux enfers et ressuscitait, et qui retournait ensuite au sein de la divinité dont il était descendu pour se communiquer au monde visible; Bacchus dont on représentait la passion par le déchirement d'un taureau, comme on représente celle de Christ par l'immolation de l'agneau qui remplaça l'ancien taureau; Bacchus dont Minerve ou l'Isis, mère du soleil, conserve le cœur pour le rendre au premier Dieu son père; Bacchus à qui on donnait le nom de fils de Dieu, comme Platon le donne au soleil, et dont les païens expliquaient les aventures tragiques par les phénomènes de la Nature et par la marche du soleil; Bacchus enfin appelé *yes*, et désigné dans l'hymne de Martianus Capella par ce nom allongé ensuite de la terminaison *us* ou en *Jesus*.

Il en fut de même d'Adonis, mort, descendu aux enfers, et ressuscité à l'équinoxe de printemps, et dont Macrobe, avec raison, explique la résurrection par le retour du soleil aux régions boréales et par son passage équinoxial. Adonis ou le soleil est pleuré : on lui dresse un tombeau, et, après quelques jours de deuil, on chante son retour à la vie et à l'empire des Dieux, et le triomphe du Dieu-soleil sur l'hiver, monstre affreux qui lui a ôté la vie en le dépouillant du principe de fécondité.

Nous avons vu également le soleil, sous les noms d'Horus et d'Apollon, naître d'Isis, être confié aux soins du

bootès qui accompagne toujours la vierge céleste, auprès de laquelle il est placé, être mis à mort, pleuré par sa mère qui a enfin le bonheur de le retrouver après qu'il a triomphé du grand serpent à l'équinoxe de printemps, époque où l'on fêtait ce triomphe en Grèce. Les pères de l'Église et les défenseurs de la foi chrétienne se sont étudiés à nous décrire ces alternatives de tristesse et de joie, et les fêtes lugubres et gaies occasionées par la perte et le retour à la vie du jeune fils d'Isis; les larmes de sa mère, la désolation de ses prêtres et les chants d'allégresse qui succédaient lorsque la Déesse voyait son fils, rendu à la vie et à l'immortalité, aller prendre place à la droite de Dieu son père, comme il nous est représenté dans Callimaque. Nous avons vu Macrobe nous peindre ce Dieu renfermé dans un antre étroit et ténébreux pendant l'hiver, jusqu'à ce qu'au printemps il s'affranchît des ombres de cette espèce de tombeau pour rentrer vainqueur dans son empire dont l'hémisphère boréal est le siége.

Nous avons cité les peuples hyperboréens qui célébraient par des concerts et des danses le passage du Dieu-soleil au point équinoxial de printemps, et son retour vers leurs régions dont il allait faire le bonheur. Ces fêtes, appelées dans certaines contrées fêtes de sa résurrection, étaient dans d'autres appelées fêtes de son réveil ou de la liberté qui lui était rendue : tant la même idée a été exprimée par des formes différentes.

Nous avons passé en Phrygie où nous avons vu le même Dieu-soleil, honoré sous le nom d'Atys, éprouver une cruelle mutilation. Comme Christ, *Atys* naît au milieu des ténèbres, et apporte sur la terre une grande lumière. Sa mutilation réduit la terre à une affreuse stéri-

lité; mais au printemps il est rendu à la vie et à l'empire des Dieux. Ce retour est célébré par deux fêtes, d'abord de deuil, et ensuite de joie, dans lesquelles l'immolation du bélier est une des principales cérémonies. On lui élève un tombeau où l'on dépose son image; on l'arrose de larmes, et le troisième jour on célèbre en son honneur la fête *hilaria*, en mémoire de sa résurrection, pour signifier, dit Macrobe, la victoire que le jour remporte sur les nuits de l'hiver. Alors, s'élevant au-dessus de la terre, ce Dieu reprend, dit-on, son ancien sceptre. Ce triomphe, cette résurrection d'Atys célébrée par la fête des *hilaria* était fixée au 8 *antè cal. aprilis*, trois mois, jour pour jour, après celle de la naissance du Dieu-soleil ou le *natalis solis invicti*, c'est-à-dire le 25 mars, précisément le même jour où tous les Chrétiens anciennement célébraient la victoire de Christ par de semblables *hilaria*, où l'on répète sans cesse le cri de joie *alleluia!* On avait représenté auparavant Atys attaché à un arbre au pied duquel était l'agneau équinoxial immolé, et cet arbre se coupait au milieu de la nuit durant laquelle se célébrait le mystère de ses souffrances. Ces mystères étaient liés aussi essentiellement à l'équinoxe de printemps que l'est la pâque des Chrétiens, parce qu'alors le roi-soleil parcourait *aries* ou l'agneau, et que les peuples des régions boréales y célébraient l'approche du Dieu-sauveur, et, comme dit Damascius, notre affranchissement des puissances de l'enfer et le rétablissement des ames dans le séjour de la lumière.

Enfin nous avons comparé Christ avec le Dieu-soleil honoré en Perse sous le nom de Mithra, Dieu dont on fêtait la naissance le même jour que celle de Christ, et qui naissait dans un antre, comme Christ dans une

étable; Dieu qui avait ses disciples et ses martyrs comme Christ, et dans la religion duquel on retrouve les sacremens de baptême, de pénitence, de confirmation, l'eucharistie avec ses paroles mystiques, le dogme de la résurrection, des vierges, et la loi de continence, l'usage d'un signe sacré dont ses disciples marquaient leurs fronts. Nous avons vu ce Mithra, dont le culte était né dans les pays qui nous fournissent l'explication du fameux serpent auteur du mal, et où nous trouvons le premier des signes du zodiaque appelé agneau, nom symbolique du réparateur, et une sphère qui place dans les bras de la vierge céleste le jeune enfant appelé Christ; enfin dans ces pays dont le soleil était la grande divinité, nous avons vu, dis-je, ce soleil, Dieu-Mithra, non-seulement naître comme Christ et le même jour, mais mourir, être enseveli, pleuré comme lui, et enfin ressusciter, et ses prêtres dire au peuple que la mort de leur Dieu a fait leur salut. Nous ne nous sommes pas bornés à ce seul trait de ressemblance qui se trouve entre l'ancienne religion des Perses et la nôtre; nous en avons suivi les traces jusque dans les pratiques religieuses qui se sont perpétuées en Perse; nous y avons vu la fraction du pain qui s'y célèbre à l'équinoxe de printemps, et la distribution qu'en fait le roi aux seigneurs de sa cour, à peu près de la même manière dont le Christ établit son eucharistie. Nous avons retrouvé chez eux, dès la plus haute antiquité, les fables théologiques de la chute des anges, les combat des anges des ténèbres contre ceux de lumière; des opinions semblables aux nôtres sur le paradis et l'enfer; un ordre hiérarchique absolument semblable au nôtre : enfin, une ressemblance parfaite entre les constitutions ecclésiastiques

de ces peuples et la nôtre : de manière à faire voir la filiation de notre culte, né du culte mithriaque et véritable secte de la religion de Zoroastre et de la religion du feu solaire, la plus ancienne, ou pour mieux dire la seule, et la religion universelle de tous les peuples. Nous avons conclu, d'après l'énumération de ces différentes fables solaires, que la légende de Christ était une fiction mystique de même nature, mais seulement moins ingénieuse que les autres; du reste d'accord entièrement avec elles sur le point capital, celui de la résurrection à l'équinoxe de printemps, et du deuil qui accompagnait la mort qui était supposée précéder cette résurrection. Nous avons rapporté à l'appui de tout cela une foule de pratiques consacrées dans la religion de Christ, qui prouvent ses rapports avec le culte du soleil; d'où nous avons conclu que le culte de Christ était absolument celui du soleil, parce que les fables faites soit sur la naissance du réparateur, soit sur sa mort et sa résurrection, conviennent au soleil, et avaient été déjà faites avec quelque nuance de différence sur le soleil chez différens peuples; et qu'il était inutile de chercher ailleurs que dans le soleil le héros de la religion des Chrétiens, puisqu'il avait tous les caractères du héros des autres religions, dont le culte était dirigé vers le soleil, que l'Univers a adoré sous une foule de noms différens, et que l'on fait victime de malheurs à peu près semblables, et fixés aux mêmes époques du temps.

Après avoir établi un accord aussi parfait entre la théorie du second chapitre et celle du premier, qui demandait nécessairement le soleil pour réparateur, nous avons passé à la partie théologique de la religion des Chrétiens, et nous avons fait voir que le soleil avait aussi

le caractère théologique essentiel à Christ, c'est-à-dire, qu'il était le corps visible auquel s'unissait dans ce monde la substance lumineuse que les théologiens païens appelaient *mentis fontem*, ou la source de nos intelligences, et le *logos*, ou l'intelligence de la divinité invisible, le second Dieu, ou le fils de l'Être suprême, la lumière de lumière, le fils premier-né du père invisible, qui seul peut voir son père, sa force, sa sagesse, son image. Nous avons établi la distinction des deux natures de la lumière, comme celle des deux natures de Christ, résidant éternellement au sein de son père sous un rapport, et habitant sous un autre parmi nous, et assujetti au corps et à ses altérations dans le monde visible. Nous avons fait voir que non-seulement le dogme de l'unité de Dieu n'était point particulier aux Chrétiens, mais qu'il en était de même de celui de la trinité, ou de la subdivision de la monade paternelle en *logos* et en *spiritus*, abstractions personnifiées par la mysticité ; qu'on les retrouvait dans Platon et dans la théologie égyptienne, d'où les Chrétiens les avaient vraisemblablement empruntées; que ces subtilités métaphysiques étaient en vogue dans le temps où les idées théologiques des Chrétiens ont paru en Occident, et ont pris une certaine consistance ; que leurs docteurs parlent le même langage que l'on parlait dans les écoles des platoniciens. Nous avons remarqué que cette ressemblance de dogmes est non-seulement avouée par leurs docteurs, mais que ce sont eux surtout qui nous en ont fourni les preuves.

Nous avons vu naître ces idées des réflexions les plus simples sur la Nature, dans l'unité de laquelle réside l'unité de vie et d'intelligence dont tous les êtres ont une portion. Nous avons vu le *spiritus* chez les païens, comme

chez les Chrétiens, désigné par le même nom, peint sous les mêmes formes, divisé en sept parties de la même manière, remplissant les mêmes fonctions de principe de vie et d'esprit créateur, et prenant le nom de Dieu dans l'une et l'autre théologie.

Nous avons vu également le principe d'intelligence, ou la sagesse de l'être unique, désignée par le même nom de *noûs logos*, *mens et Verbum*, appelé dans l'une et dans l'autre théologie du nom de lumière, et placé dans la substance lumineuse du grand Dieu; faisant dans l'une et dans l'autre la fonction de sagesse universelle et de principe d'intelligence, dont chacune de nos intelligences est une émanation. Nous avons vu la théologie d'Orphée d'accord en cela avec celle des Chrétiens, et surtout avec l'Évangile de Jean, le seul qui nous donne quelques notions sur le *logos*, lumière intelligente et invisible dans Dieu, et visible parmi nous en s'unissant au corps solaire. Nous avons vu celles des Phéniciens, des Chaldéens, des Égyptiens, des Grecs platoniciens, Plotin, Proclus, Jamblique, Porphyre, etc., s'accorder toutes à nous donner la lumière pour principe d'intelligence, désigner par le mot lumière l'intellect ou le *logos* de la divinité, et appeler Dieu cette lumière.

Nous avons ensuite vu comment ce Dieu-*spiritus* et ce Dieu-lumière se confondaient dans la substance du grand Dieu unique, et ne faisaient qu'un seul Dieu, principe d'intelligence et de vie universelle, qui était le grand Pan, ou l'Univers lui-même.

Nous avons vu la métaphysique, par ses abstractions, faire naître de l'Univers même un Dieu tout incorporel, qui était l'unité même de l'être cause de tout; être absolument intellectuel, qui renferme en lui toutes les

divisions de l'être corporel avec leur filiation et leur ordre gradué, mais d'un ordre intellectuel comme l'unité abstraite l'était elle-même. Ce Dieu des platoniciens et des autres spiritualistes est aussi celui des Chrétiens, qui l'ont admis avec toutes les divisions intellectuelles de son unité purement intellectuelle. Nous avons vu alors le *logos* devenir l'intelligence pure de Dieu et le plan archétype de tous les êtres, idée commune aux platoniciens et aux Chrétiens, et par laquelle s'explique le passage de Jean, qui suppose que l'ordre du monde et son organisation est l'ouvrage du Verbe ou de l'intelligence divine qui réside primitivement en Dieu, et qui brille secondairement dans le monde son ouvrage. Nous avons vu que les idées théologiques sur les trois principes n'avaient point changé en se spiritualisant, si ce n'est qu'elles avaient rendu incorporel tout ce qui était corporel auparavant : mais que chez les spiritualistes des deux théologies païenne et chrétienne tout était absolument semblable. Nous avons cité à l'appui de notre théorie le fameux hymne de Martianus Capella, dans lequel toute la mysticité de la théologie du soleil se trouve réunie à la partie cosmique rapportée plus haut. Nous l'avons fait suivre de plusieurs passages de Macrobe, dans lesquels on retrouve les trois principes, père, *logos* et *spiritus*, avec leur unité originelle dont ils ne se séparent jamais, et avec leur filiation naturelle, et on y voit le *spiritus* procédant du *logos* que le père engendra, enfin le même dogme et le même langage qu'on retrouve chez les théologiens chrétiens. Nous avons fait voir ensuite que cette théologie n'était pas celle de Macrobe seulement; qu'elle se retrouvait chez tous les platoniciens, et qu'elle avait donné lieu à une foule de subtilités métaphysiques

beaucoup plus compliquées et plus difficiles à entendre que la trinité chrétienne qui paraît inintelligible à ceux qui ne se sont pas bien pénétrés du génie d'abstractions qui a présidé au système théologique des platoniciens.

Nous avons vu cette théologie développée surtout dans Platon et dans son commentateur, qui appellent le premier Dieu le *bien*, en style platonicien, ou le père. Au-dessous ils placent l'intellect ou l'intelligence première, à qui ils donnent le nom de fils, et enfin la première ame ou le *spiritus*, principe de mouvement et de vie, comme l'intelligence est le principe de l'ordre et des formes du monde matériel ainsi que du monde archétype; et la tendance de l'un et de l'autre vers le bien ou vers l'unité première qui est leur centre. C'est ce qu'on appelle, dans la théologie ancienne, le système des trois principes rappelés à l'unité, et ce dont les Chrétiens ont fait leur trinité. Nous avons remarqué que partout le second principe, le *logos* ou l'intelligence du père y est désignée par le nom de lumière, comme elle l'était par la lumière dans le système des matérialistes ou dans le grand Dieu nature universelle, et comme le *logos* ou le Verbe l'est également dans l'évangile de Jean dont la théologie appartient aux spiritualistes, lesquels ont conservé les mêmes divisions, le même nom et les mêmes graduations admises entre les trois principes du matérialisme. Nous avons vu également qu'ils plaçaient au-dessus de tout l'unité souveraine ou la monade paternelle, et que toute leur théologie se rapportait, suivant Plotin, aux trois principes.

Nous avons ensuite fait voir cette universalité du système des trois principes dans Platon, Porphyre, Amélius, Numénius, Philon, Proclus, Macrobe, chez les

pythagoriciens, chez les platoniciens, et surtout chez les Egyptiens leurs maîtres : doctrine expliquée d'une manière claire et précise dans les vers d'un ancien oracle égyptien et dans le Pimander de Trismégiste. Nous avons surtout remarqué que cette universalité du dogme des trois principes et sa conformité avec les nôtres n'avaient point échappé aux docteurs chrétiens, qui eux-mêmes non-seulement en ont rassemblé les preuves, mais qui en ont avoué la parfaite ressemblance avec leur trinité, et qui ont reconnu les trois personnes ou les trois attributs personnifiés de l'être unique Dieu, dans les trois principes bon, intellect et *spiritus* ou père, fils et ame universelle de la théologie des païens. Nous avons fait observer que la connaissance d'une prétendue révélation à laquelle ils avaient recours pour expliquer cette singulière conformité, était une idée non-seulement absurde, mais inadmissible par cela même que cette supposition était inutile, puisqu'on avait d'une manière claire et précise la génération de cette idée dans la métaphysique des anciens. Nous avons conclu qu'elle était aussi humaine chez les Chrétiens que chez les païens, et que les païens en étaient les véritables créateurs, puisqu'eux seuls en avaient conservé la véritable filiation, et nous donnaient non-seulement la clef de cette idée métaphysique dont les Chrétiens se trouvaient dépositaires sans l'entendre, mais encore plusieurs échantillons de différentes triades et de combinaisons encore plus compliquées d'abstractions de ce genre ; d'où nous avons enfin conclu en dernière analyse que la théologie des Chrétiens ne leur appartient pas plus en propre que leur mysticité sur le Dieu-soleil mort et ressuscité pour réparer le mal de la Nature. Donc, Christ considéré ou

sous les rapports théologiques de Verbe, ou sous les rapports allégoriques d'homme né au sein d'une vierge le 25 décembre, et triomphant des ténèbres le 25 mars, sous la forme d'agneau, est absolument le soleil, c'est-à-dire le seul être qui puisse réparer le mal introduit dans l'Univers par le serpent d'automne. Donc, Christ, tel que nous venons de le peindre, et tel qu'on nous le propose à adorer, n'a jamais existé que dans le soleil, non plus que le cortége des douze n'a jamais existé que dans les douze intelligences des douze signes et des douze mois que parcourt le soleil; ni sa mère n'a existé ailleurs que dans le ciel astronomique où elle est encore tenant son jeune fils, et fuyant devant le grand serpent. C'est la seule vierge qui, allégoriquement, puisse devenir mère sans cesser d'être vierge : c'est le seul serpent qui puisse produire l'hiver et le mal de la Nature, comme le bélier ou l'agneau équinoxial est le seul agneau qui puisse réparer les malheurs du monde et nous soustraire à l'empire des ténèbres. Donc, toute l'histoire d'Adam, d'Ève et du serpent; donc celle de l'incarnation du Christ au sein d'une vierge, et son triomphe sur ce même serpent à pâque, n'est qu'une allégorie sur le soleil : donc les Chrétiens ne sont, comme le disaient les païens, au rapport de Tertullien, et comme le disait Adrien, que les adorateurs du soleil. La légende qui en fait un homme, ne change pas plus la nature de ce Dieu universel, que celle qu'a faite l'évêque de Synésius sur Osiris, n'empêchera de reconnaître dans Osiris le Dieu-soleil, comme tous les anciens l'y ont vu. Donc nous conclurons avec Martianus Capella en apostrophant le soleil :

Sic vario cunctus te nomine convocat orbis.

En vain on voudrait opposer à notre conclusion les prophéties qui annoncent l'avénement de Christ. Outre que la plupart des passages que l'on applique à Christ peuvent s'appliquer à tout autre qu'à lui, et ne signifient pas tout ce qu'on veut leur faire signifier, il est encore clair que celle même qui semble désigner le fils de Marie, telle que dans ce passage, *Virgo pariet, etc.*, n'était pas difficile à faire : qu'on peut avec un globe céleste en faire pour tous les âges de la grande période de vingt-cinq mille ans, c'est-à-dire pour tous les siècles sans avoir besoin pour cela d'inspiration.

Inutilement encore invoquerait-on le témoignage des historiens qui en parlent, ou qu'on a fait parler [117], tel que Josèphe. Outre que cet historien écrivait près de cent ans après le temps où l'on fait vivre Christ, tous les savans conviennent aujourd'hui que le passage où il est question de Christ a été interpolé par une pieuse fraude, et qu'il n'est pas de Josèphe. Quant à Tacite, lequel près de cent vingt ans après la mort de Christ nous parle du chef de la secte orientale des Chrétiens, qui s'était établie à Rome avec les Isiaques, avec les mystères de la Déesse de Phrygie, etc., il dit ce qu'en disaient les Chrétiens, sans s'être donné la peine de faire des recherches et un examen critique d'une chose qui ne l'intéressait guère, et qui ne pouvait entrer dans le plan de son histoire. Il semble n'avoir en vue que de donner l'étymologie de la dénomination des Chrétiens, sectateurs d'un certain Christ, dit-il, qu'on débitait avoir été mis à mort sous Ponce-Pilate. Tacite par-là ne prouve pas plus l'existence historique de Christ, qu'il n'eût prouvé celle d'Osiris si, ayant à parler de ce Dieu égyptien, il eût dit qu'on assurait qu'il avait régné en Égypte,

et qu'il avait été tué par Typhon son frère. Il est arrivé à Tacite à peu près ce qui arriverait à un historien français qui, par occasion, aurait à parler d'une secte indienne, laquelle depuis plus de cent ans se serait établie en France d'abord très-obscurément, et qui cent ans après commencerait à être plus connue et persécutée, s'il nous disait qu'ils s'appellent Bramines, du nom d'un certain Brama, qui a, dit-on, vécu dans l'Inde. Nous garantirait-il pour cela l'existence de Brama? Il faudrait que Tacite eût fait des recherches les plus exactes sur la vérité de l'existence de Christ, sur sa mort sous Ponce-Pilate; ce que n'a jamais eu intention de faire Tacite. La question était trop peu importante pour lui. Il a dit ce qu'on disait à Rome, d'après les témoignages des Chrétiens, et rien de plus. Il n'a jamais prétendu s'en rendre garant. Si cette existence eût été si indubitable on n'aurait pas vu dans le même temps des savans qui examinaient de près la question, puisqu'ils attaquaient le culte des Chrétiens, leur dire que ce prétendu Christ qu'ils adoraient, était le soleil, comme nous l'avons vu dans Tertullien, et comme nous avons prouvé qu'effectivement ils adoraient le soleil sous ce nom, et qu'eux-mêmes alors ignoraient la nature du culte qu'on avait apporté de Judée à Rome, sous le nom de culte de Christ.

Nous pourrions suivre encore plus loin le système des rapprochemens et des ressemblances, et faire voir que les Chrétiens n'ont rien qui soit à eux exclusivement, non-seulement dans leurs mystères ni dans leur théologie, mais même dans leurs pratiques religieuses, dans leurs cérémonies, et jusque dans leurs fêtes. C'est un ouvrage particulier à faire sur cet objet, et que je laisserai faire à d'autres, à moins qu'une sura-

bondance de loisir ne me permette de m'occuper de cette seconde manière de démontrer la nature de leur religion, et sa conformité avec les religions les plus anciennes; démonstration dont la question présente sur l'origine de leur religion n'a plus besoin. Je me bornerai à un seul échantillon des erreurs grossières où ils sont sur la nature des fêtes qu'ils célèbrent, qui sont encore toutes païennes, et qui appartiennent à l'ancien culte du soleil et à celui des génies qui forment son cortége.

Les anciens honoraient Bacchus sous le nom de *Dionysios* : c'était son vrai nom chez les Grecs. On avait imaginé différentes aventures tragiques par lesquelles ce Dieu finissait sa vie. Tantôt on l'avait coupé en morceaux pour le faire cuire : tantôt il avait été mis à la broche. En Égypte on célébrait sa mort sous le nom d'Osiris, et une tête de papyrus abandonnée aux flots du Nil allait en porter la triste nouvelle à Biblos, comme nous l'avons vu dans Lucien. Il était regardé comme le premier instituteur de la religion et des mystères, ainsi qu'Eleuthère qui les établit, suivant Hygin (*a*). On lui donne à lui-même cette épithète qui en latin est traduite par *Liber*, nom le plus ordinaire de Bacchus chez les Latins. On célébrait en son honneur deux fêtes principales, les unes au printemps, les autres au commencement de l'automne [118]. Les premières se célébraient à la ville et s'appelaient *urbana* : celles d'automne hors la ville et à la campagne : on les appelait *rustica* (*b*). On y ajouta ensuite un jour de fête par flatterie en honneur de Démétrius, roi de Macédoine : on

(*a*) Hygin, fab. 225. — (*b*) Corsini, Fast. Attic., t. 2, p. 336; t. 1, p. 96.

appela cette fête *Festum Demetrii*, comme on peut le voir dans Plutarque (*a*). Ce prince tenait sa cour à Pella, près du golfe de Thessalonique : on en a fait tout bonnement un martyr de Thessalonique en 303.

On donnait aussi à *Dionysios* son nom oriental de *Bacchos* ou *Bacchus*; on en a fait un martyr d'Orient, sous le nom de saint Bacchus, martyrisé en Orient l'an 302, précisément au même temps que saint Démétrius en Macédoine. Les fêtes d'automne de Bacchus, d'après ce que nous avons dit, devaient donc être annoncées dans le calendrier païen de cette manière : *Festum Dyonisii*, *Eleutherii*, *Rusticum*. Nos bons aïeux ont tout bonnement traduit : Fête de saint Denis, de saint Éleuthère et saint Rustique, ses compagnons. Ils ont lu au jour précédent *festum Demetrii* : ils ont mis la veille dans leur calendrier, fête de saint Démétrius, martyr de Thessalonique, et la surveille, fête de saint Bacchus; en sorte que si on lit le bref ou le calendrier dont se servent encore nos prêtres, on y verra le 7 octobre *festum sancti Bacchi*, le 8 *festum sancti Demetrii*, et le 9 *festum sancti Dyonisii, Eleutherii et Rustici*.

Nous avons vu, dans notre chapitre sur Bacchus et dans l'explication du poëme de Nonnus, que les conquêtes et les voyages de ce héros se terminaient par ses amours avec *Aura*, ou avec le vent doux personnifié dans le poëme. Eh bien! deux jours avant la fête du martyr de Bacchus on fête sainte Aure et sainte Placide. Cette fête tombe la surveille de celle de saint Bacchus, et le lendemain de celle de saint Denis l'Aréopagiste, c'est-à-dire, le 5 d'octobre.

(*a*) Plut. Vita Demetrii Corsini, t. 1, p. 39; t. 3, p. 323.

Cet accord entre nos fêtes et celles du calendrier athénien, au même temps de l'année, serait bien étonnant si ce n'était pas la même chose. Rien n'est incroyable dans une société d'hommes qui font profession de tout croire sans examen, et où une seule réflexion critique est un sacrilége.

C'est ainsi que, de la formule de vœux formés par les anciens pour le bonheur des autres et pour le sien, et dans laquelle on souhaitait *perpetuam felicitatem*, les Chrétiens ont imaginé dans leurs litanies une invocation à sainte Perpétue et à sainte Félicité, qu'ils ne séparent pas plus l'une de l'autre que ne les sépare la formule *perpetuam felicitatem*. C'est à peu près de même, mais moins par ignorance que par une suite du génie allégorique qui personnifiait tout, que les anciens Romains personnifièrent les vœux de bonne année, dont les souhaits renfermaient ces mots : *Quod faustum felixque sit*, formule usitée partout chez les Romains. Ils en firent *Faustus* et *Felix*, frères de Janus ou du génie qui ouvrait l'année, comme on peut le voir dans Plutarque (*a*).

Ainsi des mots *rogare et donare*, les Chrétiens ont fait saint Rogatien et saint Donatien, qu'ils unissent toujours dans leur invocation des litanies.

On pourrait faire là-dessus une foule de recherches curieuses en comparant les calendriers anciens avec les nouveaux, et il ne serait pas difficile de prendre souvent nos prêtres en défaut, et de leur prouver qu'ils ont conservé une foule d'anciens génies ou êtres physiques et moraux personnifiés, dont ils ont fait des saints. On leur prouverait que leur saint George, dont on fête l'ap-

---

(*a*) Plut. Parallel., p. 307.

parition en Égypte, dans le même temps, et dans les mêmes lieux où l'on célébrait autrefois celle de Persée, n'est que l'ancien Persée, combattant le monstre auquel est exposée une jeune fille, qu'il délivre; que la légende et les figures sont les mêmes. On pourrait leur faire voir que de la belle étoile de la couronne, appelée *margarita* [119], à cause de son brillant, laquelle est placée précisément au-dessus du serpent d'Ophiucus, qui développe au-dessous d'elle ses longs replis, ils ont fait une sainte Marguerite, qui foule aux pieds un serpent, et dont ils célèbrent la fête en juillet, à peu près au même jour où les calendriers anciens marquent *occidit Lucida coronæ*, autrement, *Margarita*.

On fêta aussi saint Hippolyte traîné par des chevaux, comme le fils de Thésée, et on en montre les reliques à Saint-Denis. Les restes de Thésée furent découverts, dit-on, par Cimon, dans l'île de Scyros, où il avait été enterré, et transportés avec pompe à Athènes. On sacrifia à ces reliques, comme si c'eût été lui-même qui fût revenu dans cette ville. On répéta tous les ans ce sacrifice solennel, qu'on fixa au huitième jour de novembre (*a*). On trouve pareillement, dans le calendrier des Chrétiens, la fête des saintes reliques, fixée au 8 novembre.

Je ne pousserai pas plus loin ces recherches, dont je supprime une grande partie, parce que mon but dans cet ouvrage n'est pas de relever toutes les méprises de l'ignorance et de la crédulité, mais, au contraire, de rappeler notre religion à sa véritable origine, d'en faire voir la filiation, de montrer le lien qui l'unit à toutes les au-

(*a*) Plut. Vitâ Thesei sub finem.

tres, et surtout de fixer le vrai sens de ses allégories, et de donner le mot de ses énigmes afin d'en faire voir la nature, et de la venger du ridicule et du mépris dont l'ont voulu couvrir tous ceux qui ont cherché à l'attaquer, faute de la comprendre. Ce qu'il fallait attaquer, c'est l'ignorance et la crédulité qui la défigurent et la déshonorent en prenant à la lettre ses ingénieuses allégories et ses savans mystères. C'est sous ce point de vue qu'elle est bizarre, absurde, révoltante et indigne de l'homme : mais ce n'est pas là notre religion : c'est son spectre affreux. Malheureusement il est vrai que c'est ce spectre qu'on nous présente toujours ; c'est lui qu'on nous force de recevoir pour elle. C'est entre ses mains qu'on met les chaînes cruelles qu'on donne à l'usage le plus doux de nos sens et de notre raison. C'est là ce spectre qui marche toujours escorté de bourreaux et de prêtres plus cruels encore qu'eux. C'est là le monstre qui, armé d'un poignard sanglant, égorgea tant de milliers d'hommes à la journée de saint Barthélemi : qui a été dévorer les habitans du nouveau monde, et nous en a apporté l'or presque aussi funeste aux sociétés que la superstition, et après elle, le plus cruel fléau que la nature ait produit. C'est ce fantôme affreux qui allume encore aujourd'hui les bûchers de Madrid et de Goa, qui sous Louis XIV arrachait les enfans du sein de leurs mères, et qui dévore le patrimoine des peuples. Enfin c'est lui qui nous a donné la Vendée et tous les maux et les crimes qu'elle a produits.

S'il est quelqu'un qui puisse, sans frémir, voir sa tyrannie et contempler sans horreur tous les ravages qu'il a commis, il mérite d'en être la victime. Quiconque l'alimente et le défend est lui-même le plus

grand ennemi de l'humanité. C'est ce monstre qu'a enfanté l'ignorance, et que la crédulité a consacré sur nos autels, qu'il faut détruire. Il faut faire asseoir à sa place, sur les débris des monumens de la superstition, le culte du chef de la Nature, religion née à l'ombre des mystères et dont le corps sacré a été toujours voilé au peuple, comme la divinité l'est à l'homme. Celle-là est grande, majestueuse, le plus bel ouvrage de l'homme et la seule digne de nos respects.

Considéré sous ce point de vue comme une branche de la religion universelle, le christianisme se réduit en dernière analyse, d'après les explications ou plutôt la démonstration que nous venons d'en donner, « au culte de l'être invisible qui comprend en soi toutes choses, principe de la vie et de l'intelligence de tous les êtres, qui a placé le siége de sa gloire visible et de son énergie sur la terre dans ce soleil, image de sa beauté et de sa puissance, sa première production, auquel est confié le soin de faire le bonheur de l'homme et de réparer tous les ans les maux qui résultent de son absence, en versant dans la matière terrestre le bien qu'elle n'a pas d'elle-même et qu'elle ne peut recevoir que de lui. » Voilà à peu près le précis de la religion chrétienne, dépouillée de toutes les fictions allégoriques et des abstractions sous lesquelles on l'a voilée, et qui, n'étant plus entendues, en ont fait un monstre effroyable. Détruisons donc, non pas nos temples, non pas notre culte, mais notre ignorance; entendons nos mystères. Ce sont ceux de la Nature.

La religion chrétienne ne peut qu'y gagner, aussi bien que la raison et l'humanité. Fêtons, si nous voulons, le moment où le soleil va nous rapporter le don

précieux de la lumière, et ensuite la chaleur et la fécondité que la Nature entière tient de la cause invisible et universelle dont cet astre n'est que l'instrument. Louons l'Éternel : remercions-le de ses bienfaits : unissons-nous pour célébrer sa gloire : mais point d'images, point de légendes, point de prêtres surtout qui trafiquent de notre crédulité : que chacun soit à soi-même son prêtre, et qu'il porte dans son cœur vertueux l'autel pur sur lequel il offrira des hommages à la divinité [120]; ou si nous élevons des temples, gravons-y la fameuse inscription de Saïs, qui est le résultat de la philosophie de tous les siècles, et qu'on y lise : « Ici on adore l'être qui est la cause de tous les autres, qui les comprend tous, et dont nul mortel n'a jamais percé le voile » [121]; et plus bas gravons l'histoire des malheurs qu'ont éprouvés les hommes pour avoir osé en dire davantage.

DISSERTATION

SUR LES GRANDS CYCLES,

ET

SUR LES CATASTROPHES QUI LES TERMINAIENT.

C'est une erreur qui a été commune à bien des peuples et à bien des siècles, que la croyance de la fin du monde et de sa régénération par l'eau et par le feu, après de longues périodes, connues sous le nom de grandes années, qui, en s'achevant, terminaient un ordre de choses dans l'Univers pour en reproduire un autre plus ou moins parfait, suivant une marche progressive que la Nature ne donne point, et que l'esprit de l'homme seul pouvait imaginer. Cette opinion sur les grandes apocatastases, née en Orient, avec toutes les autres fables dont cette région semble avoir toujours été le berceau, a passé jusqu'en Occident, et la frayeur que les hiérophantes de l'Asie ont cherché à imprimer aux timides mortels s'est propagée partout où la crédulité a étendu son immense empire. C'est à la philosophie, qui s'instruit encore plus à observer l'origine et les progrès des erreurs de l'homme qu'à suivre celle de ses connaissances qui sont toujours resserrées dans un cercle très-étroit, à remonter vers la source de ces fictions et à faire sortir la vérité de dessous le voile dont la fable l'a couverte. On nous pardonnera

de réveiller encore ici le nom d'une science qui a gouverné si long-temps l'Univers, et qui, à juste titre, est enfin proscrite parmi nous, celui de l'astrologie.

Le peuple, c'est-à-dire le très-grand nombre, plus avide d'être trompé que l'imposteur le plus hardi n'est de séduire, fournit dans tous les siècles contre lui une arme puissante aux tyrans de sa raison, laquelle, toujours malade, se laisse aisément prendre aux promesses intéressées de ces dépositaires prétendus des secrets de la Nature et de la divinité. On consulta l'astrologie sur le destin de l'Univers, comme on la consultait sur ceux de l'homme, sur ceux des rois et des empires. Une vérité physique fut la source de l'erreur la plus étendue.

Les anciens étaient persuadés qu'il n'y a point un seul effet dans la Nature qui ne soit le résultat du système général du monde; que tout y est lié et dépend d'une combinaison de mouvemens, d'actions et de réactions entre toutes les parties; et qu'il y a une chaîne immense de causes et d'effets, qui s'étend depuis les sommets de l'Olympe jusqu'aux abîmes les plus profonds de la terre, et qui unit entre eux tous les membres du vaste corps que plusieurs appelaient la divinité, et d'autres son fils et son ouvrage. Les formes des corps ne se composant et ne se décomposant qu'en vertu du mouvement imprimé à la matière terrestre, inerte de sa nature, la cause qui l'imprimait était la matière active et intelligente qui constituait l'essence des corps célestes toujours en mouvement, et seuls principes des autres mouvemens qu'on aperçoit dans l'Univers. Eux seuls, par leurs allées et leurs venues, leurs levers et leurs couchers, leur éloignement et leur retour, leurs distances respectives ou leurs réunions, modifiaient les quatre élémens, les atténuaient

ou les condensaient, et enfin leur donnaient le mouvement propre à produire cet arrangement de molécules, d'où dépend l'organisation de chaque corps particulier.

Le ciel gouvernait donc impérieusement la terre ; et par les formes variées qu'il prenait, il variait aussi à chaque instant celles de la terre, de façon qu'il y avait une correspondance nécessaire entre le monde qui contenait les effets ou le monde sublunaire, et le monde qui renfermait les causes ou le ciel. De-là cet axiome si connu chez les astrologues : « Les formes d'ici-bas sont soumises aux aspects du monde supérieur ou des cieux. » Ce principe une fois établi, il s'ensuivait que, si les combinaisons différentes des aspects, malgré leur variété prodigieuse, ne s'étendaient point à l'infini, mais pouvaient être renfermées dans un cercle limité, quoique immense, le cercle des variations de la cause étant parcouru, celui des effets l'était aussi, et les premiers aspects, venant à se reproduire, ramenaient aussi sur la terre les premières formes; et la Nature céleste et terrestre recommençait sa marche. Cette supposition des retours était fausse ; mais elle était nécessaire pour l'astrologie, et on en fit le principe fondamental de la science génethliaque. C'est de cette supposition qu'est parti Virgile lorsqu'il nous dit, dans sa quatrième églogue (*a*), que le règne de Saturne et les beaux jours du siècle d'Astrée vont renaître ; que l'âge de fer va faire place à l'âge d'or et ramener sur la terre une génération plus vertueuse.

De toutes les églogues de Virgile, il n'en est point sur laquelle les commentateurs aient plus exercé leur critique que sur cette quatrième églogue.

(*a*) Virgil. Eclog. 4, v. 6 et 7.

Les uns y ont vu l'éloge du siècle heureux d'Auguste, figuré par l'âge d'or; ceux-ci un chant génethliaque, composé à l'occasion de la naissance d'un enfant illustre, Marcellus, suivant quelques-uns; Drusus, suivant d'autres; le fils de Pollion, suivant Servius. D'autres enfin, plus religieux qu'éclairés, y ont cru voir une prédiction de la naissance de Christ et de la régénération spirituelle des hommes, annoncée par l'ancienne sibylle. Nous ne nous arrêterons pas à examiner jusqu'à quel point chacun de ces divers sentimens est fondé, parce que le but que nous nous proposons dans cet ouvrage n'est point de décider cette question trop peu importante pour la science et pour la philosophie. C'est à la théorie même de cette églogue et aux idées cosmogoniques qu'elle contient que nous nous attachons, et on en trouvera les principes et les conséquences dans cet ouvrage.

Le poëte quitte le ton simple de la pastorale, et, s'élevant à la hauteur du style épique, il embouche, pour ainsi dire, la trompette qui, dans les fictions cosmogoniques, annonçait la fin des générations, et il entonne des chants qu'on n'était point accoutumé d'entendre au milieu des buissons et sur l'humble bruyère (*a*).

A sa voix, l'Univers entier paraît s'ébranler; le ciel, la terre, la mer, agités de secousses violentes, semblent pressentir le moment qui va finir la révolution des siècles; mais la Nature bientôt est rassurée par l'espoir d'être régénérée et de voir renaître avec elle ces âges heureux qui furent les premiers de son enfance (*b*).

Aussi cette églogue, dans deux manuscrits que consulta Pierius, portait-elle pour titre : *De interpretatione*

(*a*) Virgil. Eclog. 4, v. 1. — (*b*) Eclog. 4, v. 50.

novi sæculi, *et novi sæculi interpretatio*; titre que justifient pleinement les quatrième et cinquième vers de l'églogue (*a*).

C'est de cette fiction sacrée, consignée dans les livres sibyllins, que le chantre de Mantoue sut profiter pour flatter Auguste dont l'empire pacifique semblait devoir ramener les jours heureux de Saturne et d'Astrée, et ces âges d'innocence où la terre n'est plus habitée que par une génération vertueuse qui, à sa mort, passe au rang des demi-Dieux et des héros (*b*).

Non-seulement la succession des quatre âges se reproduisait, mais les mêmes événemens à peu près, et les mêmes altérations dans la félicité et dans les mœurs des hommes avaient encore lieu pendant la nouvelle révolution.

Aussi Virgile (*c*), après avoir fait dans les vers suivans une charmante description du bonheur du nouvel âge qui va recommencer, ajoute que bientôt les mêmes besoins et les mêmes passions, venant à renaître, ramèneront aussi les mêmes travaux et les mêmes maux (*d*), et que les mêmes événemens se reproduisant sur la scène du monde, on chantera encore l'expédition des Argonautes et les sanglans combats livrés sous les murs de Troie.

Telle était effectivement la doctrine ancienne sur la Nature et sur les effets des grandes apocatastases ou restitutions périodiques des sphères et des phénomènes produits sur la terre par le système des influences célestes. Servius, dans son Commentaire sur cette églogue,

---

(*a*) Eclog. 4, v. 4. — (*b*) Hesiod. Opera et Dies, v. 122. — (*c*) Virg. ibid., v. 18, etc. — (*d*) Ibid., v. 31.

a bien aperçu l'idée astrologique qui faisait la base de cette théorie [122].

Origène a combattu cette opinion qu'il attribue aux Égyptiens, aux pythagoriciens et aux platoniciens (*a*), qui admettaient d'un côté l'indestructibilité du monde, et d'un autre de grandes périodes qui roulaient dans l'éternité, en ramenant continuellement les mêmes aspects des astres et les mêmes événemens.

Synésius (*b*), malgré toute sa philosophie, n'a pu se défendre de la crédulité aux dogmes de l'astrologie et à l'existence de ces périodes, les unes simples, les autres composées, qui produisaient le même ordre de choses dans le monde, conformément à la doctrine des philosophes de la Grèce et de l'Égypte, à laquelle il était initié. Il en parle avec ce ton de mystère qu'affectait l'astrologie, plus propre à piquer la curiosité qu'à la satisfaire.

Sénèque lui-même (*c*), traitant la grande question des catastrophes qui étaient censées terminer chacune de ces périodes, suppose, comme Virgile, que l'ancien ordre se rétablit; que les animaux sont de nouveau reproduits, ainsi que l'homme, qui reprend sa première innocence et son ancienne félicité; mais qu'il ne conserve pas long-temps. Bientôt le vice reparaît sur la terre, et vient souiller la pureté primitive des mœurs des mortels.

Partout cette régénération et cette dégradation successive de la Nature sont une suite nécessaire de la fatalité. C'est le mouvement des astres, dit Berose cité

(*a*) Orig. contr. Cels., l. 4, p. 251. — (*b*) Synes., l. 2. de Provid. sub fin. — (*c*) Senac. Quæst. Nat., l. 3, c. 30.

par Sénèque (*a*), qui opère ces grandes révolutions périodiques.

C'est donc dans l'astrologie que nous devons chercher l'origine de ces périodes et leur mesure. Le ciel doit nous fournir les divisions du temps fictif, comme il nous fournit celles des périodes réelles des astres. Aussi les trouvait-on dans les livres astrologiques des Chaldéens, des Égyptiens et de leurs Mercures cités dans le Syncelle sous le titre de *Livres géniques* (*b*).

Parmi le grand nombre de périodes [123], connues chez les anciens sous le nom de périodes de restitution ou de grandes années, il n'en est aucune qui puisse mériter proprement le nom de grande année dans le sens que nous l'avons pris jusqu'ici, si elle n'embrasse le cercle immense de tous les aspects possibles, et si elle ne rétablit absolument et à tous égards les cieux dans la position que l'on suppose primitive, afin que l'ordre primitif des effets terrestres puisse aussi se reproduire.

Or, comme la précession des équinoxes d'un côté, les mouvemens différens de chacune des planètes de l'autre, varient à chaque instant la position du ciel relativement à la terre, il ne peut donc y avoir de grande période de restitution que celle qui accordera ces huit mouvemens, et qui fera une ou plusieurs fois coïncider en même temps la fin de ces huit révolutions avec le point qui est supposé être celui de leur départ. Mais les anciens [124] ayant fait de trente-six mille ans la grande révolution des fixes, à raison d'un degré pour le mouvement séculaire, il s'ensuit que toute grande année, plus petite que trente-six mille ans, ou plus grande, mais

(*a*) Senec. Quæst. Nat., l. 3, c. 29. — (*b*) Syncel., p. 35.

qui n'en serait pas un multiple, c'est-à-dire, qui ne la contiendrait pas exactement un certain nombre de fois, ne saurait être la période demandée.

Car la restitution des aspects doit être parfaite, et le défaut de coïncidence d'une seule des huit révolutions dérangerait tout. Aussi Platon, dans son Timée (*a*), exige-t-il, pour que la grande année soit complète, que les révolutions des huit sphères soient exactement renfermées un certain nombre de fois dans l'immense période qu'il appelle parfaite, et qui rétablit tout le ciel dans sa position primitive.

C'est aussi le sentiment de Cicéron (*b*) et de Macrobe (*c*) son commentateur. Cicéron veut que non-seulement les planètes, mais encore les signes, lesquels ne peuvent varier que par le mouvement de précession, soient revenus chacun à leur première place et tous ensemble. Cette période, dit l'orateur philosophe, renferme bien des milliers d'années; mais pourtant, ajoute-t-il ailleurs, elle est d'une durée fixe et déterminée (*d*).

Les conditions requises par Platon et Cicéron sont une suite nécessaire de l'hypothèse de la restitution parfaite des mêmes aspects et des mêmes effets. D'après ce principe, nous rejetterons toutes les périodes différentes qui ont été données par les anciens, et nous n'en garderons qu'une qui est la période chaldaïque de quatre cent trente-deux mille ans, que nous a fournie Berose, parce qu'elle seule est un multiple de la période de trente-six mille ans, qui doit être nécessairement renfermée dans la grande année de restitution. Elle la contient douze

(*a*) Plat. Tim., t. 3, p. 39. — (*b*) Cicer. Somn. Scip., c. 7. — (*c*) Macrob. Som., l. 2, c. 11. — (*d*) Cicer. de nat. Deor., l. 2, c. 20.

fois ; et en quelque sorte elle peut être regardée comme un de ces grands mois de la grande année, indiquée par ce vers de Virgile :

Incipient magni procedere menses (*a*).

Il ne reste plus qu'à faire voir qu'au bout de quatre cent trente-deux mille ans, pendant lequel intervalle la période des fixes fait douze révolutions complètes, les sept planètes étaient censées avoir fait aussi chacune un nombre de révolutions complètes dans le zodiaque, de façon à se retrouver au commencement de la division du cercle, au moment où la douzième révolution des fixes s'achève.

Avant de procéder à la preuve de notre proposition, il est à propos d'observer que la période de quatre cent trente-deux mille ans, et toute autre période de restitution des huit mouvemens n'a qu'une vérité hypothétique et aussi peu réelle que la science même qui la créa et qui en fit usage. L'astronomie même aujourd'hui n'est pas assez perfectionnée pour qu'on ose assigner la durée du temps nécessaire pour que les huit mouvemens, partis d'un point donné, puissent exactement se trouver tous ensemble à ce point de départ. A plus forte raison ne put-on pas le faire chez les anciens, dont les connaissances astronomiques étaient bien inférieures aux nôtres, et qui s'occupèrent peu de la théorie des planètes, à l'exception de celle du soleil et de la lune. Leur astronomie n'était guère que de l'astrologie [125] ; et, s'ils donnaient quelque attention au calcul des éclipses, c'est que la sûreté de leur théorie sur cette partie semblait garan-

(*a*) Virg. Eclog. 4, v. 12.

tir la vérité de leurs prédictions sur les événemens de la vie humaine et la certitude d'un art auquel la fortune et la considération étaient attachées. Car en général, dans tous les siècles, celui qui trompe les hommes a toujours plus à gagner que celui qui les instruit. Comme il n'était ici question que d'en imposer aux peuples, on se contenta de la vraisemblance dans la création de la période, et elle eut toute la vérité que pouvait avoir une théorie toute hypothétique. On avait besoin nécessairement d'une période qui renfermât le cercle de tous les aspects possibles et de tous les effets correspondans, afin que les observations (*a*) supposées faites dans une première révolution, et déposées dans les archives de l'astrologie, fissent prévoir à la seconde révolution le retour des événemens qui s'y étaient déjà liés et qui se reproduisaient. C'était là comme la base de l'astrologie. Les véritables astronomes n'admettaient point cette fiction ni ces prétendues restitutions de tous les aspects. Ils étaient persuadés que cette série se prolongeait à l'infini (*b*), et qu'inutilement on attendait des retours. D'autres au contraire, et c'était les astrologues, supposaient un cercle et des retours après un long intervalle de temps, mais pourtant fini et déterminé, dit Cicéron (*c*); opinion plutôt établie par le besoin que confirmée par les calculs et l'observation. Voyons donc d'où l'on partait pour l'imaginer.

L'année solaire étant prise pour élément de la période cherchée, le soleil, ou son retour au point d'*aries* ou à l'origine du zodiaque, fut pris pour mesure commune

---

(*a*) Cicer. de Divinat., l. 2, c. 97. — (*b*) Censor. de Die Natal., c. 18. — (*c*) Cicer. de nat. Deor., l. 2, c. 20.

des autres mouvemens. Toutes les fois donc que la planète, supposée partie avec le soleil du point d'*aries*, s'y retrouvait avec lui, il y avait restitution de la planète. Or, pour que cela arrivât, il fallait que la planète eût ou un mouvement égal à celui du soleil, ou un mouvement plus grand qui en fût un multiple exact, ou un mouvement plus petit qui en fût une fraction. Dans ce dernier cas, en faisant faire au soleil autant de révolutions qu'exprimait d'unités le dénominateur de la fraction, il devait y avoir restitution ou coïncidence parfaite des deux astres au point d'*aries*. Par exemple, prenons Jupiter qui, en douze ans, parcourt le zodiaque, et dont le mouvement est à peu près un douzième de celui du soleil, et conséquemment d'un signe par an; il est clair qu'au bout d'un an, lorsque le soleil revient au point d'*aries*, il y a un signe d'écart entre le soleil et Jupiter. Au bout de deux ans, il y aura deux signes; trois au bout de trois ans; enfin au bout de douze ans, l'arc d'écart sera de douze ou du cercle entier; c'est-à-dire, qu'il n'y aura plus d'écart, puisque dans un cercle, un corps qui, parti d'un point, s'écarte de ce point de toute la circonférence du cercle, est revenu nécessairement au point de départ et a achevé sa révolution.

Si nous eussions pris Mars, dont le mouvement est la moitié de celui du soleil, et qui parcourt la moitié du zodiaque en une année, il se serait retrouvé au bout de deux ans avec le soleil au point d'*aries*, et conséquemment, au bout de six fois deux ans, il se serait trouvé aussi avec Jupiter qui y revient tous les douze ans(*b*). La période de douze ans ou la dodécaëteride, si fameuse

(*a*) Censorin. de Die Natal., c. 18.

chez les astrologues de Chaldée, serait donc une période de restitution pour le soleil, Mars et Jupiter, si Mars faisait précisément six signes, et Jupiter un signe sans fraction quelconque, tandis que le soleil fait une révolution. Mais cette précision n'existe pas ; et c'est là ce qui gêne la coïncidence qui ne se trouve retardée que par les fractions de signe. Que firent donc les astrologues pour éviter cet inconvénient ? Ils multiplièrent tellement les divisions du cercle, que les fractions de ces divisions furent réduites à *o*, ou assez insensibles pour être négligées dans l'hypothèse des rétours ; en sorte qu'à la fin de chaque révolution du soleil, une planète quelconque se trouvât toujours censée répondre exactement à une des divisions qui, étant en nombre prodigieux, sans étendue sensible, se reproduisaient à chaque point du zodiaque, et correspondaient à la planète dont le disque, n'étant point plus petit que l'intervalle des divisions, semblait l'occuper tout entier. Le cercle du zodiaque était composé d'une série circulaire de très-petites cases ou lieux, dans une desquelles une planète quelconque se trouvait toujours circonscrite, et dont la somme exprimait son écart du point d'*aries*, au moment où le soleil y revenait. Conséquemment les arcs d'écart de chacune d'elles en ce moment contenaient des fractions d'un même dénominateur, et qui ne différaient entre elles que par le numérateur, lequel était toujours égal à la somme des cases qui se trouvaient entre le lieu de la planète au moment où le soleil achevait sa révolution, et le point d'*aries*, qui devait être celui du retour et de la coïndence. Il suivait de-là qu'en imaginant autant de révolutions solaires qu'il y avait d'unités dans le dénominateur ou de petites cases dans le zodiaque, on avait un ou plusieurs

cercles entiers, une ou plusieurs révolutions complètes des planètes; ce qui ne pouvait avoir lieu qu'autant qu'elles seraient alors revenues à l'origine du cercle. Car ce que nous avons dit de la division en signes ou de la division duodécimale, doit s'appliquer à toute autre division qui donne toujours la période des retours égale à la somme des divisions. Si on a préféré des divisions dont le nombre est prodigieux, c'est qu'elles se réduisent alors sensiblement à des points qu'on pourra supposer indivisibles, et conséquemment exempts de fraction des divisions, lesquelles seules gênaient nécessairement la coïncidence, et empêchaient qu'elle n'eût lieu dans un intervalle d'années égal au nombre des divisions du cercle. On sent que la division du cercle étant arbitraire, la durée de la période le fut aussi; peut-être même est-ce la source de cette multiplicité de périodes différentes, connues sous le nom de grandes années. Mais on sait aussi qu'étant une fois déterminée, la durée de la période fictive le fut également, puisqu'elles suivaient une marche parallèle et nécessairement correspondante à celle des divisions du zodiaque ou du cercle qui mesure les huit mouvemens.

Il s'agit donc de prouver actuellement que la période de restitution imaginée par les astrologues de la Chaldée est tout entière calquée sur les divisions du zodiaque astrologique, et que, dans sa totalité comme dans ses parties élémentaires, elle correspond parfaitement, soit à la somme des petites divisions du zodiaque, soit aux autres grandes divisions du cercle. De même donc que la période totale renferme un espace de 432,000 ans, le cercle entier du zodiaque comprend 432,000 petits élémens qui ensuite, par leur réunion, composent des divisions plus grandes de 600, de 3600, comme la période chaldaïque

est composée également des périodes de 3600 ans, de 600 ans, et de 60 ans; en sorte qu'entre les divisions progressives de la période et du cercle il y a une entière correspondance. Voici comme nous sommes parvenus à cette observation.

Les astrologues qui voulaient donner de la précision à leurs calculs ne se bornaient pas à observer, dit Origène (*a*), le lieu des planètes dans les signes; on poussait l'exactitude jusqu'aux soixantièmes de soixantièmes des dodécatémories. On appelait proprement dodécatémorie, en terme d'astrologie, le douzième de chaque signe ou un espace de deux degrés et demi, que l'on métamorphosait en signes, et auquel on en donnait le nom, en suivant l'ordre des signes *aries*, etc., pour éviter les fractions; ce qui formait une espèce de petit zodiaque qui roulait dans les douze signes, et qui y faisait douze révolutions (*b*). Ptolémée, dans son Tétrabible (*c*), en parle sous le nom de douzièmes des signes, de deux degrés et demi chacun. Mais il ajoute qu'il y avait d'autres astrologues qui divisaient le signe en dix parties au lieu de douze, ou qui avaient des décatémories au lieu de dodécatémories; et que chacune de ces divisions, qu'il appelle degrés ou lieux des signes, était sous l'inspection d'un chef ou d'un génie; et qu'on avait dans cette distribution suivi la méthode chaldaïque. Cette sous-division nous donne cent vingt lieux dans tout le zodiaque, à raison de dix par signe, comme la période chaldaïque renferme cent vingt sares ou divisions périodiques du temps.

(*a*) Origen. Commin. Genes. — (*b*) Salmas. Ann. Clim., p. 540; Firmic., l. 2, c. 15. — (*c*) Ptolem. Tetrabibl., l. 1, c. 22.

Si donc nous appliquons aux décatémories chaldéennes les sous-divisions sexagésimales que les autres astrologues appliquaient aux dodécatémories, pour donner plus d'exactitude aux observations, division d'ailleurs qui a été appliquée à tout dans l'Orient, il s'ensuivra que chaque décatémorie ou grand degré, ou lieu du signe, se sous-divisant en 60 minutes, et la minute en 60 secondes, le grand degré ou la décatémorie, dont 120 composent tout le zodiaque, renfermera 3600 secondes, comme le sare renferme 3600 ans, et que 120 fois 3600 nous donneront 432,000 secondes ou petites parties ; comme 120 sares de 3600 ans donnent la grande période chaldaïque. Pareillement, comme nous trouvons chez les Chaldéens la période de 600 ans, au nombre des élémens de la grande période, nous trouvons aussi dans chaque signe 600 minutes, à raison de 60 par chaque décatémorie, laquelle est une des 120 divisions du zodiaque ou un dixième du signe du zodiaque. Enfin, comme la période de 600 ans elle-même a pour élément la période de 60 ans répétée dix fois, le signe a pareillement 60 minutes répétées dix fois, lesquelles minutes se sous-divisent encore en 60 secondes ou en nombre sexagésimal, en sorte que ces nombres 60, 600, 3600 et 120 multipliés par ce nombre 3600, qui sont les élémens de la grande période, sont aussi ceux de la division du zodiaque, et que les sous-divisions progressives des sares de 3600 ans, des nères de 600 ans, des sosses de 60 ans, suivent absolument la progression des divisions et des sous-divisions du zodiaque en 60 secondes, et 60 minutes, 600 minutes pour un signe, en 3600 secondes pour chaque dixième de signe ou décatémorie, et en 120 fois 3600 secondes pour tout le zodiaque.

En effet, suivant la tradition chaldéenne, rapportée par le Syncelle, d'après Berose, il s'est écoulé jusqu'au déluge 120 *sares*, à raison de 3600 ans pour chaque sare, sous-divisé en *nères* de 600 ans et en *sosses* de 60; ce qui donne pour le tout 432,000, produit de 3600, valeur du *sare* par 120, nombre de sares que renferme la durée du monde jusqu'à sa destruction par le déluge. Or, ce nombre et ses sous-divisions, comme nous venons de le voir, sont exactement semblables aux divisions et aux sous-divisions du zodiaque astrologique, qui renferme 120 décatémories, chacune de 360 petites parties ou soixantièmes de soixantième.

Après avoir établi cette correspondance entre le zodiaque et la période, nous allons voir comment les petites divisions sexagésimales, dont 432,000 composent le zodiaque, engendrent des années, une pour chaque division. Supposons le cas où la coïncidence éprouve la plus petite différence qu'on puisse imaginer, mais qui, en se multipliant tous les ans, s'avance vers la coïncidence avec la marche la plus lente possible; c'est-à-dire, celui où la coïncidence a été presque parfaite à la première révolution solaire, à une seconde près. Autrement, supposons que le soleil, étant au point *o d'aries*, la planète qu'on lui compare se trouve placée immédiatement près de lui, dans la case d'avant ou d'après, en sorte qu'il n'y ait d'intervalle que le point même qu'occupe la planète, ou un quatre cent trente-deux millième du zodiaque : il est clair qu'au bout de deux ans, il y aura un écart de deux points; de trois au bout de trois ans, etc.; mais qu'au bout de 432,000 ans, le cercle de tous les écarts possibles étant parcouru, la planète se retrouvera à l'origine de toutes les divisions

ou au point d'*aries*, et que pour la première fois la coïncidence aura lieu. Si nous eussions supposé le premier écart, ou l'écard annuel, qui se reproduit au bout de chaque révolution solaire, être de deux points, la planète y serait revenue au bout 216,000 ans, intervalle qui est la moitié de 432,000 ans, et conséquemment pour la deuxième fois, au moment où s'achève la grande période. Celle qui aurait eu 3, 4, 5, 6, 8, 10, 12, etc. de points d'écarts, nombre dont 432,000 est un multiple, y serait encore revenue, et la coïncidence eût été la 3e, 4e, 5e, 6e, 8e, 10e, 12e, qui aurait eu lieu pendant la grande période multiple de ces nombres. Quant aux planètes dont l'écart n'eût point été une somme de points, qui pût être exprimée par un nombre dont 432,000 serait multiple, celles-là y seraient au moins revenues quand il y aurait eu autant de révolutions solaires qu'il y a de points dans le zodiaque; c'est-à-dire, après une période égale à celle de la planète, qui n'a qu'une seconde d'écart, et dont le retour est le plus lent possible. Donc, s'il n'est aucun cas, aucun lieu où l'on puisse supposer une planète quelconque, qui ne doive la ramener au point d'*aries* avec le soleil, soit pour la première fois, soit après plusieurs retours, au moment où s'achève la période de 432,000, elles doivent toutes s'y trouver, en quelque nombre qu'elles soient, quelle que soit leur vitesse, pourvu qu'elle ne soit pas plus de 432,000 fois plus petite que celle du soleil; ce qui n'arrive à aucune planète. Donc, la période de 432,000 ans a la propriété, au moins hypothétique, de ramener toutes les planètes au point d'*aries*, tandis que le colure des équinoxes y revient lui-même au bout de douze révolutions précises du premier mobile, ou de la période

de 36,000 ans, appelée période du huitième ciel ou de la précession des équinoxes. Suivons actuellement la progression des restitutions partielles au commencement des divisions par minutes, par décatémories, par signes, et enfin à l'origine du cercle total, et cela pour la planète que nous avons supposée ne s'écarter que d'un point ou d'une seconde en plus ou en moins, de la parfaite coïncidence au moment de la première révolution solaire arrivée.

Au bout de 60 ans, les écarts accumulés se changeront en une minute d'écart, et la période sexagésimale fera disparaître les fractions sexagésimales, soit premières, soit secondes, en les changeant en entiers dont ils sont fractions. Donc elle sera période de restitution partielle. Mais la période sexagésimale qui agit sur les minutes, et qui les change en décatémories ou en entiers dont elles sont le soixantième, venant à se répéter dix fois autant qu'il y a de décatémories dans ce signe, elle changera les minutes en signe. Or, 10 fois 60 donnent 600; donc la période de 600 ans changera les minutes en signes, comme celle de 60 avait changé les secondes en minutes, et les minutes en décatémories; donc celle de 600 ans sera encore période de restitution au commencement des signes. Pareillement la période de 3,600 ans changera les secondes en décatémories ou en dixièmes de signe. Car 60 ans produisant 60 secondes ou une minute, 60 fois 60 ans ou 3,600 ans donneront 60 minutes ou une décatémorie, dont la valeur en secondes est véritablement de 3,600 secondes, et conséquemment qui exige une suite de 3,600 ans pour être parcourue par un corps, dont le mouvement ou l'écart de coïncidence ne produit qu'une seconde par an. Mais

si le mouvement d'une seconde par an, le plus petit qu'on ait imaginé en divisant le cercle astrologique, exige 3,600 ans pour que l'écart soit d'un dixième de signe, et pour placer la planète au commencement de la seconde décatémorie, il s'ensuit que, pour parcourir les 120 décatémories, il faudra 120 périodes de 3,600 ans chacune, ou 120 sares, puisqu'on appelle sare la période de 3,600 ans chez les Chaldéens. C'est donc ainsi que les divisions du zodiaque en 120 parties, sous-divisées en 3,600 parties sexagésimales, engendrèrent la grande période de 120 sares, chacun de 3,600 ans, ou 432,000 ans, pendant lequel temps les minutes se changeaient en signes, tous les nères ou 600 ans, et les secondes en minutes, ainsi que les minutes en grands degrés ou lieux des planètes, tous les soixante ans ou à chaque sosse.

Voilà l'origine de ces périodes de soixante, six cents, trois mille six cents ans, et 120 fois trois mille six cents, dont on n'aperçoit point le but dans l'astronomie, encore moins dans la chronologie, mais dont le but est très-marqué dans les hypothèses astrologiques sur la restitution prétendue des huit sphères et sur le cycle immense qui devait renfermer tous les aspects. Voyons maintenant l'usage qu'on en fit pour composer d'autres périodes qui se retrouvent dans l'Orient, et qui ont passé de la Babylonie jusqu'aux rives du Gange d'un côté, et de l'autre jusqu'à celles du Tibre.

La période de 432,000 ans n'était exacte qu'autant que les fractions de secondes, relativement à la largeur du disque des plus petites planètes, pouvaient être négligées; mais ces fractions elles-mêmes, toutes petites qu'elles étaient, formaient une somme, et conséquem-

ment un écart de coïncidence assez considérable, au bout d'une très-longue période (*a*); d'où il résultait que les choses n'étaient pas exactement les mêmes à chaque restitution, et qu'il devait y avoir des différences notables. On crut qu'une période plus grande embrasserait toutes ces différences, et produirait enfin la parfaite ressemblance qu'on cherchait. Une période, par exemple, telle que celle des Indiens, qui serait dix fois plus grande, ou de 4,320,000, divisant le zodiaque en dix fois plus de parties, rendait les coïncidences plus fréquentes et plus exactes, et les fractions des divisions insensibles, puisqu'elles ne valaient alors que trois dixièmes de nos secondes, précision la plus grande à laquelle pût arriver l'observation de l'écart, au moment de la première révolution solaire.

Cette nouvelle grande année, renfermant dix fois la période de 432,000 ans, et étant supposée comprendre toutes les nuances de différences que pouvaient avoir les restitutions successives de la période chaldaïque, fut divisée, comme l'année, en quatre parties, dont la durée progressive exprimait ces différences et la dégradation successive de la Nature; ce qui était le grand but que se proposaient les mystagogues qui savent toujours rappeler tout à leur fin. En effet, les hiérophantes de l'Orient ne cessaient de répéter que le monde allait en se détériorant au physique comme au moral (*b*), et qu'enfin tout serait détruit pour être régénéré lorsque la malice des hommes serait parvenue à son comble (*c*), et on voulait que l'âge présent fût l'âge coupable, et le der-

---

(*a*) Origen. contr. Cels., l. 4, p. 251. — (*b*) Firmic., l. 3, c. 1. — (*c*) Senec. Quæst. Nat., l. 3, c. 30.

nier comme le plus malheureux. Le commencement de la grande année était en quelque sorte le printemps de la Nature qui, forte et vigoureuse, déployait toute son énergie et sa fécondité; c'était l'âge d'or et de la félicité. Elle avait ensuite son été, son automne et son hiver, après lesquels revenait encore le printemps, ou figurément l'âge d'argent, d'airain et de fer, qui finissait aussi par le retour de l'âge d'or, lequel amenait encore les autres à sa suite. L'année solaire et l'état de la Nature, dans les quatre principales divisions de l'année, firent naître cette idée qu'on appliqua ensuite à la grande année. Cette belle théorie, à laquelle il ne manquait que la vérité, n'a été mise en vers par Hésiode, plusieurs siècles après, et par Ovide, que parce que les poëtes et les théologiens de l'Orient l'avaient consacrée dans leurs fictions cosmogoniques.

C'est d'eux que Platon emprunta son idée du monde (*a*) qui, sorti des mains de son auteur, jouit d'abord des avantages d'un ouvrage neuf, dont rien n'a encore dérangé le mouvement et les ressorts, mais qui avec le temps s'altère et s'use, et qui serait détruit pour toujours si le grand demiourgos, sensible à ses malheurs, ne prenait soin de le réparer et de lui rendre sa première perfection. Voilà la grande idée théologique qui se propagea dans l'Univers, et qui fit imaginer la succession des quatre âges du monde, désignés par quatre métaux d'une valeur et d'une pureté progressivement décroissante, tels que l'or, l'argent, l'airain et le fer. Cette même dégradation de la félicité et de la vertu de l'homme pendant la durée de la grande période divisée en quatre

---

(*a*) Plat. Polit., p. 273, 274, etc.

âges, a été désignée chez les Indiens par un autre symbole. Ils représentent la vertu sous l'emblème d'une vache (*a*) qui se tenait sur ses quatre pieds dans le premier âge, sur trois dans le second, sur deux dans le troisième, et qui aujourd'hui, dans le quatrième, ne se tient plus que sur un pied. Ces quatre pieds étaient la vérité, la pénitence, la charité et l'aumône. Elle perd un de ses pieds à la fin de chaque âge, jusqu'à ce qu'enfin, après avoir perdu le dernier, elle les recouvre tous et recommence le cercle qu'elle a déjà parcouru. On voit évidemment que c'est la fable grecque des quatre âges figurés par quatre métaux, rendue par une autre image; mais que le but moral est absolument le même. La distribution des âges de la période fictive, et la fixation de la durée de chaque âge a été imaginée dans le même dessein, et on a exprimé par la progression des nombres la même idée de dégradation, qu'on avait rendue par quatre métaux et par la fiction de la vache aux quatre jambes qu'elle perdait successivement. C'est un troisième symbole qui fut employé sans doute par ceux qui rendaient toutes leurs idées mystiques par des nombres, comme fit Pythagore dont la tétrade et la décade entrent dans la composition de cette période, comme nous le verrons. Pour nous assurer que les quatre nombres qui expriment la durée des quatre âges sont tous quatre fictifs, et tendent au même but, savoir, d'exprimer la dégradation périodique des mondes ou des restitutions successives, prenons pour élément de nos calculs la période chaldaïque dont nous avons fait voir l'origine. Il est clair qu'en regardant cette période comme celle de la

(*a*) Sonnerat. Voy. aux Indes, t. 1, p. 281.

durée de notre monde ou du dernier âge, et qu'en établissant une progression des quatre âges, qui marche comme celle des nombres naturels 1, 2, 3, 4, ou comme les pieds de la vache 1, 2, 3, 4, nous devons avoir précisément les mêmes nombres assignés par les Indiens à la durée de chacun des âges, si leur but mystique a été effectivement de rendre par des nombres la même idée de dégradation qu'expriment le symbole de la vache et la fiction des métaux. Donc le dernier ou le quatrième âge étant 432,000

Celui d'avant, qui doit être double, sera de 864,000

Celui qui avait précédé celui-là, ayant été triple ou comme trois, égalera 1,296,000

Enfin le premier de tous, ayant dû être quadruple pour garder la progression, sera 1,728,000

Ces quatre âges additionnés donnent . . 4,320,000 pour leur somme, ou le nombre qui exprime la durée totale de la période indienne. Non-seulement la somme est la même, mais la durée de chacun des âges est aussi également la même. Car les Indiens supposent que leur grande période est de 4,320,000, et qu'elle se partage en quatre périodes ou âges, dont trois sont déjà écoulées (*a*).

La première, disent-ils, a duré . . 1,728,000 ans.
La seconde 1,296,000
La troisième 864,000
La quatrième durera 432,000

On voit que ces quatre nombres sont absolument les

(*a*) Le Gentil. Mém. Acad. 1772, t. 11, p. 190; Abraham Roger. Mœurs des Bramines, part. 2, c. 5, p. 179; Le P. Beschi. Gramm. Tamulique.

mêmes que ceux que nous avons trouvés en établissant une progression de quatre termes, qui suivit celle des nombres naturels 1, 2, 3, 4, et dont le premier terme ou l'élément générateur fut la période chaldaïque, ou l'année de restitution, 432,000 ans. Car étant décuplée, elle donne 4,320,000, et sous-divisée ensuite dans une progression décroissante de quatre termes pour exprimer la dégradation morale et physique, elle a produit nécessairement les quatre nombres indiens. La progression est trop frappante et correspond trop visiblement à celle des jambes de la vache et à celle de l'altération des métaux, pour qu'on puisse se méprendre sur le dessein de ceux qui créèrent ces nombres fictifs, et il y a une unité de but trop marquée dans tous les quatre nombres pour qu'on puisse se permettre de les séparer, de rejeter comme fabuleux les uns, parce qu'ils sont trop grands (*a*) pour se prêter aux réductions systématiques, et de rendre à la chronologie les autres parce qu'ils s'y prêteraient mieux. Cet artifice suranné, employé autrefois par Anianus et Panadorus sur la période chaldaïque, pour opérer des synchronismes imaginaires, a été rejeté avec raison par le Syncelle (*b*) qui savait, ainsi qu'Eusèbe, que ces grandes périodes renfermaient de véritables années, mais qu'elles-mêmes étaient fictives et le fruit de l'imagination des astrologues (*c*) qui créèrent des périodes qui pussent embrasser plusieurs fois la restitution des fixes au point d'*aries*; ce qu'expriment effectivement les périodes chaldaïque et indienne, dont

(*a*) Voy. Bailly, Astr. indienne, Disc. prélim., seconde partie, p. 80 et 104, etc. — (*b*) Syncelle, p. 34. — (*c*) Ibid., p. 17, 40, 41. Ibid., p. 32, 35 et 78.

l'une contient douze, et l'autre cent vingt de ces restitutions des fixes.

Les synchronismes apparens qui résulteraient de ces méthodes arbitraires qui changent de clef à chaque instant, suivant le besoin du système, ne peuvent en imposer à tout homme qui sait qu'on est sûr d'avoir toujours les mêmes quotiens à peu près, quelque différence prodigieuse qui se trouve entre plusieurs nombres à diviser ou à réduire, toutes les fois qu'on se permet de choisir le diviseur qui nous accommode le mieux. Il ne suffit pas qu'on ait quelquefois donné le nom d'année à une saison, à un mois, et même au jour; il faut encore qu'on nous garantisse par des autorités sûres que les années à réduire sont de cette nature-là. C'est ce que ne font pas les auteurs de ces réductions (*a*), qui supposent que la chose est uniquement parce qu'elle pourrait être; et qui ne le supposent qu'autant qu'il est nécessaire pour réduire un ou deux nombres, et abandonnent bientôt la première supposition quand d'autres nombres se refusent à la réduction. On nous parle ici d'années, et cela chez un peuple qui savait très-bien les distinguer des jours et des mois. Donc on ne peut se permettre d'y voir autre chose que des années; aussi n'y avons-nous vu que cela. Les quatre nombres qui expriment la durée de chaque âge, et par leur somme celle de la période totale, sont liés entre eux et comme un ouvrage fondu du même jet.

Nous n'avons point dû les séparer, et nous ne l'avons point fait. Nous n'avons pas même créé une nouvelle théorie différente pour les Indiens de celle que nous

---

(*a*) Voy. Bailly, Astron. indienne, Disc. prélim., p. 94 et suiv.

avions établie auparavant pour la période chaldaïque. Tout est parti d'une première impulsion ; et les divisions de la période indienne se sont engendrées aussi naturellement que les sosses, les nères et les sares chaldaïques qui la composent. Nous n'avons fait qu'y ajouter une progression la plus simple, celle des quatre premiers nombres naturels et celle qui nous est indiquée par le but moral de la fiction des différens âges ; but qui se manifeste si clairement, et chez les Indiens, et chez les Grecs et les Romains. En un mot, il ne nous a pas été plus libre de rien changer à la nature des années, durant lesquelles la vache marche, d'abord sur quatre pieds, puis sur trois, sur deux, enfin sur un, qu'il ne nous l'a été de changer le nombre et la nature de ces mêmes pieds. Tout appartient à la même fiction ; et notre méthode a au moins ce caractère de vérité que, sans changer de principe, elle suit scrupuleusement la marche qu'on lui a tracée, et qu'elle remplit les conditions du problème. Tout nous a été également sacré, et doit l'être. L'arbitraire est la plus sûre preuve de la fausseté d'une méthode.

La bonté de la nôtre va être encore confirmée par son application à d'autres nombres qui expriment la durée de ces mêmes âges, et qui, quoique fort différens de ceux des quatre premières que nous venons de rapporter, forment pourtant entre eux la même progression, et décroissent comme les nombres naturels 4, 3, 2, 1. L'abbé Mignot (*a*), dans les Mémoires de l'Académie des belles-lettres, rapporte, d'après l'Ézour-Vedam, une tradition indienne qui donne une autre durée à chacun de ces âges. Le premier

(*a*) Acad. Inscript., t. 31, p. 254.

dure 4000 ans, le second 3000, le troisième 2000, et le dernier n'est que de 1000. Malgré la prodigieuse différence qui règne entre ces deux traditions, on remarque toujours la même progression décroissante, laquelle n'est conservée que parce qu'elle était un caractère essentiel de ces périodes fictives qui renfermaient la durée prétendue de notre monde, et qui marquaient les époques principales d'une dégradation hypothétique entre les quatre parties de la grande année.

Enfin, la division des grandes années divines dont une vaut 360 des nôtres, imaginée par les mêmes Indiens, et qui comprend également quatre âges, offre le même tableau de dégradation par un accourcissement de durée entre les âges, lequel suit encore la progression descendante des nombres naturels 4, 3, 2 et 1. On suppose (*a*) que 360 années des hommes forment ce qu'on appelle une année divine. Donc, en réduisant la grande période indienne de 4,320,000, ou la période d'années des hommes, en années divines, nous aurons la période divine dont chacune des années en vaudra 360 des nôtres. Pour faire cette réduction, il faut diviser 4,320,000 par 360, et nous aurons pour quotient 12,000, durée de la période divine déduite de celle des années des hommes. Cette période de douze mille ans divins, étant à son tour divisée en quatre âges, comme la première, suivant la progression décroissante qui règne partout, nous donnera pour le premier âge . . . . 4,800 ans.

Pour le second âge 3,600
Pour le troisième 2,400
Enfin pour le quatrième 1,200

(*a*) Bagawad, l. 3, p. 45.

Car ces quatre nombres suivent entre eux la progression demandée ou celle des nombres premiers 1, 2, 3, 4, ou celle de 12, 24, 36, 48, qui est absolument la même, et leur somme donne 12,000 ou la période totale des années divines. Or, ces quatre nombres sont encore ceux qui expriment dans le Bagawadam [126] la durée des quatre âges divins.

Le premier âge, disent les Indiens, dure...	4,800 ans.
Le second	3,600
Le troisième	2,400
Le quatrième durera	1,200
Somme des durées	12,000

Nous n'examinerons point ici l'origine de la dénomination d'année de Dieu ou d'année divine, donnée chez les Égyptiens à la période sothiaque, et chez les Indiens à un des élémens de la période de 1440, qui correspondaient en Perse à la période sothiaque. Il nous suffit d'avoir fait remarquer que la durée progressive des âges divins va encore ici en décroissant, suivant la progression descendante des nombres naturels 4, 3, 2, 1, que nous avons déjà trouvée dans les périodes précédentes, malgré la différence qu'elles ont entre elles et avec les années divines. C'est toujours le même caractère qui a été imprimé aux divisions fictives des âges des hommes et des Dieux. On aperçoit partout le but moral déjà indiqué par les quatre métaux et par la vache symbolique qui représente les révolutions des siècles dans l'Inde, comme le phénix les représentait en Égypte.

Il ne nous reste plus maintenant, pour mettre dans le plus grand jour la vérité de notre théorie, que d'appliquer à la décomposition des huit générations étrusques la même progression que nous avons vue régner

dans les quatre âges indiens, tant ceux qui renferment des années divines, que ceux qui expriment des années ordinaires. En effet, les Indiens ne sont pas les seuls qui aient emprunté la période astrologique des Chaldéens pour en composer le cycle des âges différens du monde; elle a aussi servi aux Étrusques qui l'ont décomposée en huit générations successives, de mœurs et de vie différentes, renfermées dans un grand cycle auquel ils donnèrent le nom de grande année. C'est Plutarque qui nous l'apprend dans la Vie de Sylla. Au milieu des guerres cruelles qui déchiraient le sein de la république, et qu'avaient allumées Marius et Sylla, plusieurs prodiges semblèrent présager les malheurs de l'Univers et la vengeance des Dieux irrités des crimes des mortels [127]. Mais un des plus alarmans, ce fut d'entendre au milieu des airs, dans un ciel pur et serein, retentir le son aigu et lugubre de la trompette dont le bruit terrible effraya tout le monde (*a*).

Les devins d'Étrurie, ayant été consultés, déclarèrent que c'était le signal de la fin des siècles (*b*) et du commencement d'un nouvel ordre de choses. Qu'il y avait en tout huit générations de mœurs et de vie différentes; qu'à chacune d'elles était affecté un certain nombre d'années, déterminé et renfermé dans le cycle de la grande année; que lorsqu'une de ces grandes révolutions approchait de sa fin, on voyait des signes au ciel et sur la terre [128], qui en annonçaient le terme; et que les hommes instruits dans l'art d'interpréter ces prodiges s'apercevaient aussitôt qu'il allait naître sur la terre une

---

(*a*) Plut. in Vita Syllæ, p. 455. — (*b*) Censorin. de Die Natal., c. 17.

nouvelle race d'hommes plus ou moins vertueuse que celle qui finissait. Du reste, Plutarque ne fixe point la durée de cette grande année ; il ne nous fait connaître que le nombre des générations successives qu'elle renfermait, et dont les mœurs et la félicité éprouvaient des changemens, soit en bien, soit en mal, comme dans l'année aux quatre âges, qui ramenait les dégradations et les régénérations successives de la Nature. Mais ce que nous ne trouvons point dans Plutarque, nous le trouverons dans Suidas qui nous a donné, d'après un savant d'Étrurie, la durée du monde actuel, qui a toujours été regardé partout comme le dernier ou comme l'âge du malheur. Car il était difficile de s'y tromper, l'âge d'or n'ayant jamais existé que dans l'imagination des poëtes. Avec cet élément donné et avec la connaissance du nombre des termes de la progression, il nous sera aisé de trouver la grande année qui résulte de leur somme, laquelle sera encore la période chaldaïque. Voici donc ce que dit Suidas à ce mot *tyrrhenia*. Nous avons déjà rapporté ce passage (*a*) ; mais il doit encore ici trouver sa place.

« Les Étrusques ont une histoire composée par un écrivain très-instruit, lequel prétend que le grand demiourgos a renfermé la durée de son ouvrage dans une période de 12,000 ans, et que ce temps a été réparti dans ce qu'on appelle les douze maisons du soleil. »

Au premier mille, Dieu fit le ciel et la terre.

Au second mille, il fit le firmament qu'il nomma ciel.

(*a*) Ci-dessus, t. 3, p. 24.

Au troisième mille, il fit la mer et toutes les eaux qui sont sur la terre.

Au quatrième mille, il fit deux grands luminaires, le soleil et la lune, et les autres astres.

Au cinquième mille, il fit l'ame des oiseaux, des reptiles et des quadrupèdes, de tous les animaux, tant de ceux qui vivent dans l'air que de ceux qui vivent sur la terre et au sein des eaux.

Au sixième mille, il fit l'homme.

Il paraît, ajoute notre auteur, que les six mille ans qui ont précédé la formation de l'homme sont déjà écoulés, et que la race humaine durera encore jusqu'à la fin des six autres mille, de manière que la période de consommation des siècles forme en tout 12,000 ans.

On voit donc dans ce précieux passage, tiré d'un historien du même peuple, chez lequel on trouve la trompette fatale qui annonce la fin du monde et de ses huit générations [129], que la durée du monde actuel est bornée à une période de 12,000 ans, période beaucoup plus petite que celles que nous avons trouvées dans l'Inde et dans la Chaldée, mais qui cependant résulte de la décomposition d'une période plus grande, comme nous allons le faire voir. En effet, si nous établissons une échelle graduée pour les huit générations, comme nous avons fait pour les quatre âges, en partant de la durée actuelle ou de la dernière génération qui sera son premier élément, nous verrons bientôt que la somme des durées des huit générations progressives nous rendra encore la période chaldaïque qui devient un terme moyen entre la grande année des quatre âges indiens et les huit générations des Étrusques. Donc, si on fait, d'après l'auteur cité par Suidas, la durée de la génération ac-

tuelle de	12,000 ans,
celle d'avant aura dû être	24,000 ans ou 2 fois 12,000
La troisième	36,000 ans ou 3 fois 12,000
La quatrième	48,000 ans ou 4 fois 12,000
La cinquième	60,000 ans ou 5 fois 12,000
La sixième	72,000 ans ou 6 fois 12,000
La septième	84,000 ans ou 7 fois 12,000
Enfin la huitième	96,000 ans ou 8 fois 12,000
Or, la somme de toutes ces durées additionnées donne encore	432,000

ou la période chaldaïque dont nous avons fait voir la génération ci-dessus.

On y retrouve partout la même progression: croissante elle a engendré les quatre âges indiens, et leur somme 4,320,000 ans; décroissante, elle nous a conduits à son premier élément chez les Étrusques. La première progression était ascendante, parce qu'il s'agissait de chercher une période plus grande; elle n'a eu que quatre termes parce qu'il n'y a que quatre âges. Ici elle est descendante, puisqu'il s'agit de trouver une période beaucoup plus courte. Elle a eu huit termes, parce qu'il y a huit générations. Mais le principe est toujours le même, et, dans l'une comme dans l'autre, la progression des nombres naturels est employée également pour exprimer la dégradation successive des mondes et celle des générations qui les habitent. Chez les Indiens la période chaldaïque est l'élément de plusieurs autres, toujours plus grandes; chez les Étrusques elle est la somme de plusieurs autres, toujours plus petites; mais toutes suivent la même progression, celle que la Nature offre pour être la première.

La période indienne, formée de la réunion des dix restitutions du monde ou des huit sphères distribuées suivant la progression des quatre premiers nombres, porte le caractère de la mysticité pythagoricienne, et nous présente la fameuse décade avec ses élémens naturels ou avec la tétrade (*a*). Car la somme des quatre premiers nombres de la progression numérique donne 10 ou la décade, terme des nombres premiers et source de tous les autres. Cette fameuse décade, qui comprend la durée totale du monde ou le nombre 4,320,000 ans, exprime aussi le plus grand terme climatérique de la durée de l'Univers, suivant la théorie de la décade climatérique ou de l'échelle de dix dodécades, par lesquelles la vie humaine, comme celle du monde, s'élève à sa plus grande durée.

En effet, en prenant pour la monade la période chaldaïque ou pour premier échelon la première dodécade de la restitution des fixes (ce qui revient au même, puisque 36000 ans, nombre égal au premier règne chaldaïque ou aux dix sares d'Alorus, répétés 12 fois ou réunis en une seule dodécade, donnent 432,000), nous aurons l'échelle suivante.

(*a*) Hierocles in Aurea Carm., p. 226, édit. 16. Paris, 1583.

Échelle de la série des 10 *dodécades climatériques de la durée du monde (a).*

Années du monde.		Années de l'homme.
Monade.	482,000 ans ou 12 fois 36,000 ans ou la période des fixes.	
Dyade...	864,000 ans ou 24 fois 36,000 ans.	
Triade.	1,296,000 ans ou 36 fois 36,000	
Tétrade.	1,728,000 ans ou 48 fois 36,000	
Pentade.	2,160,000 ans ou 60 fois 36,000	
Exade...	2,582,000 ans ou 72 fois 36,000	
Eptade..	3,024,000 ans ou 84 fois 36,000	
Ogdoad.	3,456,000 ans ou 96 fois 36,000	
Ennéad.	3,880,000 ans ou 108 fois 36,000	
Décade.	4,320,000 ans ou 120 fois 36,000	

On voit donc (*b*) encore ici que la loi progressive de l'échelle climatérique de la durée de la vie humaine, construite par les anciens astrologues, a été rigoureusement observée dans celle de la vie du monde dont le dernier échelon renferme dix fois le premier, comme le nombre 120 de la plus grande durée de la vie de l'homme, et qui termine la série de 10 degrés de l'échelle, renferme 10 fois le nombre 12 qui est au bas de l'échelle, comme étant la première des dix dodécades entre lesquelles la vie était partagée. L'échelle de la durée des années du grand monde et celle des années du petit monde ou de l'homme ont donc ici, sous tous les rapports, une parfaite correspondance; ce qui existe nécessairement dans un système astronomique. Car, comme

(*a*) Salmas. Ann. Climat. 468. — (*b*) Firm., l. 3. Præf.

observe très-bien Firmicus , l'un doit avoir une parfaite ressemblance avec l'autre, et renferme en petit les mêmes élémens. La distribution même du grand monde n'a été ainsi réglée , ajoute Firmicus , qu'afin qu'on eût un grand modèle, sur lequel on pût calquer le thème génethliaque de la vie de chaque homme. Il n'est donc pas étonnant que les 120 grandes divisions du zodiaque des astrologues chaldéens , qui comprennent la durée totale de la révolution complète des 8 sphères , ait aussi fait fixer à 120 ans la plus grande durée de la vie de l'homme , afin qu'il y eût une entière conformité entre le ciel qui gouverne nos destinées, et nos destinées elles-mêmes. C'est ainsi que la division du zodiaque en douze signes a fait imaginer aussi une division du corps humain en douze parties (*a*), chacune desquelles était soumise à l'influence d'un de ces signes. Ceux qui ont admis la division en 36 parties, qui est celle des décans, ont aussi porté à 36 la division des parties du corps humain , dont chacune était subordonnée à son décan (*b*). Partout on retrouve ce génie imitatif de l'astrologie, qui s'est toujours étudié à transporter dans la théorie sur l'homme les mêmes divisions qui avaient été imaginées pour le ciel. C'est sans doute cette décade climatérique qui partage la vie de l'homme, qui a fait distribuer aussi en 10 règnes par les Chaldéens les 120 sares de la durée du monde.

Le premier de ces règnes est de 10 sares ou 36,000 ans qui, répétés douze fois ou composés en dodécade, engendrent la première dodécade de l'échelle climatérique du monde, laquelle donne 432,000 ans. C'est peut-être

(*a*) Firmicus, l. 2, c. 27. — (*b*) Origen. contr. Cels. lib. ultim., p. 418.

ce qui a fait dire à la sibylle de Cumes, suivant Servius, dans son Commentaire sur ce vers de la quatrième églogue :

Ultima cumæi venit jam carminis ætas,

que le dernier âge, qui devait tout terminer, serait le dixième ; de même que dans la fiction chaldaïque tout finit sous Xixutrus, dixième roi des Chaldéens. Chez les Indiens, c'est à la dixième métamorphose de Vichnou qu'arrive la consommation des siècles. Le nombre 10 de la décade pythagoricienne, qui a servi à composer les quatre âges progressifs, semble avoir été exprès affecté dans ces fables mystiques sur la destruction et sur la régénération périodique des mondes, comme renfermant les 10 dodécades dont est composé tout le zodiaque, et qui mesurent les restitutions des fixes et des planètes, et la durée des mondes. Le caractère de la fiction et de l'astrologie perce partout dans les distributions imaginées dans l'hypothèse des quatre âges de la période indienne.

Il en est de même des huit générations étrusques qui, quoique formées dans un système différent, tiennent cependant encore à l'astrologie et aux divisions du ciel.

Le nombre 8 des générations étrusques correspond aux 8 sphères qui, par leur mouvement, les engendraient, et dont la restitution parfaite produisait le nombre parfait du temps que Platon, dans son Timée, appelle la grande année, comme nous avons vu ci-dessus. Les périodes, ainsi que les catastrophes qui les terminaient, étaient réglées par les lois de la fatalité dont les sept planètes et le ciel des fixes étaient les véritables instrumens. Aussi le fuseau des parques, qui servait à filer les destins de chaque géné-

ration, et auquel Virgile abandonne le développement des siècles, dans ces vers (*a*) de la même églogue :

> Talia sæcla suis dixerunt currite fusis
> Concordes stabili fatorum numine parcæ,

ce fuseau était formé de huit cercles concentriques qui décroissaient progressivement comme les sphères, qui s'emboîtaient l'un dans l'autre et se mouvaient autour d'un même axe dans des rapports différens de vitesse.

Platon (*b*) nous le représente comme un grand péson, creux en dedans, dans lequel était enchâssé un autre péson plus petit, comme des boîtes qui entrent l'une dans l'autre : dans les deux il y en avait un troisième ; dans celui-ci un quatrième, et ainsi de suite, jusqu'au nombre de huit ; ils étaient disposés entre eux de la même façon que des cercles concentriques. Le fuseau tourne sur les genoux de la Nécessité dont les trois filles, qui sont les parques, entretiennent et règlent ses mouvemens. C'est au-dessus du huitième ciel, au milieu de la lumière éthérée, qu'est attaché le sommet du fuseau qui imprime le mouvement à toutes les révolutions célestes dont la coïncidence parfaite produit le nombre parfait du temps ou la grande année, qui comprend les huit générations des Étrusques. C'était aussi dans ces huit sphères (*c*) qu'étaient disséminées les ames destinées à habiter un jour les corps mortels, à former les générations successives du monde. C'était à travers ces huit sphères qu'elles descendaient pour venir s'établir sur la terre après s'être revêtues de qualités différentes, à raison de la nature différente des planètes (*d*) et du séjour plus ou moins

(*a*) Eclog. 4, v. 46. — (*b*) Plat. de Rep., l. 10, p. 616. — (*c*) Plat. in Tim., p. 41. — (*d*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 11 et 12.

long qu'elles y avaient fait. On voit donc que la division de la durée du monde en huit générations composées d'ames plus ou moins vertueuses et d'inclinations différentes, ne fut point arbitraire dans la philosophie étrusque; qu'elle était empruntée des divisions même des sphères qui concouraient à produire la grande période, et qui gardaient le dépôt des ames destinées à peupler la terre successivement, durant l'immense révolution des siècles.

Aussi les divisions célestes et le système astrologique entrent dans la composition des périodes fictives sur la durée successive, tant des quatre âges de la grande année des Indiens que des huit générations de la grande année des Étrusques. Les âges eux-mêmes, gouvernés successivement par Saturne, Jupiter et Mars, décèlent encore leur rapport avec l'ordre planétaire et la série descendante des sphères. Mars n'est pas nommé; mais on dit qu'alors les hommes commencèrent les travaux de Mars, les guerres sanglantes et les terribles combats.

Et dans Firmicus, l. 3, c. 1, on voit les cinq planètes, à commencer par Saturne, prendre successivement l'empire des cinq âges que comprennent les grandes apocatastases, à la fin desquelles le monde est alternativement détruit par le feu et par l'eau. Hésiode compte aussi ces cinq âges. L'astrologie ayant tout réglé, elle doit tout expliquer. C'est donc aussi à elle à nous donner la clef des fictions qui se trouvent toujours liées à ces périodes, et qui amènent à la fin de chacune d'elles quelque grande catastrophe, qui vient terminer les jours de la génération qui va être remplacée. Ce sera le dernier objet de nos recherches dans ce traité particulier.

Le besoin de l'astrologie avait fait imaginer des périodes de restitution qui comprenaient la série immense

de tous les événemens produits par les lois de la fatalité; et qui, en s'achevant, terminaient un ordre de choses qui faisait place à un nouveau, et régénéraient la Nature. L'ancien ordre devait donc être détruit; et la nécessité de le faire disparaître amenait conséquemment quelque grand événement qui terminât la vie de l'ancien monde sur les débris duquel devait s'élever le nouveau; c'est-à-dire, qu'une période fictive fût terminée par une catastrophe qui ne pouvait pas avoir plus de réalité que les révolutions imaginaires qui les ramenaient dans l'ordre progressif qu'on supposait à leur durée.

Pour avoir dans le ciel les positions astrologiques qui fournirent les principaux traits des catastrophes imaginées à la fin de la grande année, il faut, 1° remonter aux siècles auxquels ces événemens, ou plutôt ces fictions semblent appartenir; ce qui nous oblige de nous reporter au moins à deux mille ans avant l'ère chrétienne, au temps, par exemple, où le colure des solstices passait par Régulus, autrement le cœur du lion que les astrologues de Chaldée font le chef des révolutions célestes, suivant Théon (*a*). Une tradition, d'ailleurs, conservée par Murtady (*b*), porte que Régulus était dans le colure des solstices lorsqu'arriva le déluge. Nous verrons bientôt ce qu'on doit entendre par le déluge; nous nous bornons ici à remarquer que cette circonstance de la position des colures, au temps où l'on fit des chants sur la fin de la période, s'accorde avec la fonction que les Chaldéens avaient attribuée à Régulus, et même avec le thème de la naissance du monde, que nous allons rapporter.

(*a*) Theon. Comment. in Arat., p. 122 — (*b*) Murtady, trad. Vattier.

Il faut en second lieu, après avoir mis le pôle et les colures dans la position où ils durent être à cette époque, placer la sphère elle-même relativement à l'horizon dans la situation où elle se trouvait lorsque la grande catastrophe, qu'amenait le cercle de la fatalité, était supposée arriver. Mais la position des cieux au moment où s'achevait la période, était nécessairement la même qu'ils avaient eue lorsqu'elle commençait, puisque la fin de toutes choses n'arrivait qu'au moment où le ciel reprenait sa position primitive. Donc, si nous avons l'état du ciel au moment où le monde fut censé commencer, nous avons, par une conséquence nécessaire, son état au moment où il finissait. Il en était comme de l'année qui n'est supposée finir qu'à l'instant où le soleil arrive au point d'où il est parti, et que l'ordre des levers et des couchers des astres se rétablit. Or, nous avons cette position primitive et l'état du ciel au moment où commencent les mouvemens célestes, et conséquemment auquel il revient lorsqu'ils s'achèvent.

On conçoit encore ici que cet état du ciel au commencement du monde, est, comme la période, purement hypothétique, et né du même besoin que la période elle-même. Dans le système philosophique de l'éternité du monde, le seul qui soit raisonnable, et celui qui a été admis par presque toute l'antiquité, la fixation des aspects célestes au commencement des siècles ne pouvait être qu'une fiction. Dans la supposition d'un monde créé, on ne pouvait admettre l'existence de l'astronomie dès l'origine même des choses, ni des observateurs qui eussent déterminé le lieu des planètes dans le zodiaque. Cette dernière remarque est de Firmicus (*a*). On était

(*a*) Firmic., l. 3, c. 1.

donc réduit à en feindre une pour donner une base à la science généthliaque, et pour fixer un point de départ à la période qui sans cela eût été inutile. Le choix de ce point étant arbitraire, il ne fut pas partout le même, mais néanmoins il fut fixé à un des points où commençait l'année ; chez les uns au point équinoxial ou d'*aries* ; chez les autres au solstice d'été. C'est à ces deux points que les deux traditions différentes du retour des planètes ont rapporté le départ et le retour des mouvemens célestes.

Les Perses, qui commencent leur année à l'équinoxe de printemps, font partir tout le ciel de cette époque (*a*), et ils mettent le soleil dans *aries* au moment où les astres commencent pour la première fois leur carrière. Du reste, ils distribuent les planètes dans les lieux du ciel où les astrologues babyloniens (*b*) fixaient l'exaltation de chacune d'elles, c'est-à-dire, le lieu de leur plus grande énergie. La révolution totale sera donc censée achevée lorsque, le soleil étant revenu au premier degré d'*aries*, les six autres planètes se trouveront encore être respectivement dans la même position, et formeront entre elles les mêmes aspects. D'autres qui fixent également le départ et le retour des mouvemens au point d'*aries*, n'y placent pas seulement le soleil, mais encore avec lui, sur la même ligne, toutes les autres planètes ; et ils prennent, ce qui est plus naturel, pour origine du mouvement de toutes les planètes, l'origine même des divisions du cercle dans lequel elles circulent. Telle est l'hypothèse d'Abulmazar et de quelques astrologues égyptiens (*c*). C'est celle que nous allons d'abord suivre, et d'après laquelle nous placerons la sphère environ deux

(*a*) Zend-Avest., t. 2, p. 353. — (*b*) Firmic., l. 2, c. 3. — (*c*) D'Herbelot, Bib. Orient., p. 27 et 28; Murtady, p. 35. Trad. Vattier; Bailly,

mille ans avant notre ère, telle qu'elle dut être le jour de l'équinoxe à l'instant où, l'ancienne révolution finissant, la nouvelle recommençait. Le colure des équinoxes passant alors par les pleïades, qui long-temps annoncèrent le printemps (*a*), le soleil se trouvait sur l'extrémité de la constellation du bélier, près d'entrer aux étoiles du taureau, précédé dans son lever par le cocher céleste et de la chèvre, dont la belle étoile se levait un instant avant lui et au-dessus de lui, et qui semblait conduire son char lumineux pendant le dernier jour de la révolution du cycle et de l'année, et à l'instant où le soleil allait passer dans notre hémisphère boréal et le brûler de ses feux. C'est même cette union de la chèvre et de ses chevreaux à la néoménie équinoxiale d'*aries*, qui fut représentée par une figure hiéroglyphique dont parle Eusèbe (Præp. Evan. l. 3, c. 12). Le jour finissait, et l'on apercevait au couchant, près de la mer, le conducteur du char du soleil prêt à descendre au sein des flots avec le fleuve Éridan placé au-dessous de lui, et qui se couchait avec lui au moment où l'énorme scorpion du zodiaque montait sur l'horizon, et effrayait par ses affreux regards les chevaux du soleil, qui furent précipités du ciel avec leur guide. C'est le même monstre qui tue Orion, lequel suit l'Éridan et accompagne le cocher dans sa chute; c'est lui qui fait périr Canopus ou la belle étoile du gouvernail du vaisseau céleste, qui se couche aussi dans ce moment; enfin c'est l'ennemi et le meurtrier de toutes les constellations qui disparaissent à son lever, et qui se trouvent border en même temps l'horizon occidental.

Astr. ind. Disc. prelim., p. 152; ibid., p. 28. — (*a*) Theon, p. 121, 135.

Quant au cocher céleste qui disparaît alors au sein des flots, Nonnus (*a*) dit formellement qu'il est le Phaëton foudroyé ; et que le fleuve qui est au-dessous est l'Éridan qui le reçut dans sa chute. Effectivement, tous les astronomes anciens donnent au fleuve d'Orion le nom d'Éridan et de *phaetontius amnis*.

La lune en ce moment et dans ce thème généthliaque du monde, qui fait partir les mouvemens célestes de l'équinoxe, était supposée être au taureau, lieu de son exaltation. Cette planète porte le nom d'Io chez les Coptes et chez les Argiens, où nous trouvons la fable d'Io changée en vache et placée dans la constellation du taureau ou dans le lieu de l'exaltation de la lune. C'est là que cette planète était censée être au moment où la période finissait et faisait place à la nouvelle révolution. Or, on remarquera que la fable d'Io métamorphosée en vache, et dont la garde est confiée au ciel étoilé, est liée à celle de Phaëton dans Ovide ; que c'est Épaphus, fils d'Io, l'Apis égyptien, suivant Hérodote (*b*), qui propose au jeune Phaëton le défi qui cause sa chute ; et que ces deux fables suivent immédiatement le triomphe du soleil ou d'Apollon sur l'hiver, et conséquemment se lient essentiellement à l'époque équinoxiale et au retour du printemps : ce qui s'accorde parfaitement avec la tradition conservée par saint Épiphane, qui nous dit que de son temps encore on célébrait en Égypte, au moment même de l'équinoxe de printemps, au passage du soleil sous *aries* ou sous l'agneau céleste, une fête en mémoire du fameux embrasement de l'Univers ; qu'on teignait de rouge les arbres, les brebis et beaucoup d'autres choses, et que le sang, dont

---

(*a*) Nonnus. Dionysiaq., l. 38, v. 434. — (*b*) Herod., l. 2, c. 158.

la couleur imite celle du feu, était regardé comme un préservatif d'un semblable désastre. C'était à peu près dans le même temps que dans toute l'Asie on pleurait Adonis, Mithra, Atys, etc., comme on pleurait en Italie la mort de Phaëton. C'est Plutarque qui nous apprend (*a*) que les peuples qui habitaient les rives du Pô pleuraient, depuis plusieurs siècles, la mort de l'infortuné Phaëton. Lucien (*b*), dans son livre *de Astrologiâ*, regarde l'aventure de Phaëton comme une fable incroyable dont il cherche l'origine dans l'astrologie. Quoiqu'il n'ait pas trouvé la véritable explication, il avait bien aperçu que cette fable et beaucoup d'autres qu'il rapporte appartenaient à cette science, telle que celle de Pasiphaë, celle des amours de Vénus et de Mars, etc.

Voilà quel nous paraît avoir été le fondement de la fable de l'incendie de l'Univers, faite sur la fin de la période équinoxiale ou sur celle de l'année qui partait de l'équinoxe; le commencement et la fin en étaient marqués le matin par le lever héliaque du cocher, au moment où le soleil approchait des premières étoiles du taureau, et le soir par la chute ou par le coucher de ce même cocher. Il avait tout le jour accompagné le soleil, et il disparaissait au couchant, le soir, avec l'Éridan céleste, au moment où le scorpion, qui dans la fable effraie et fait tomber ses chevaux, monte à l'orient et ouvre la marche de la dernière nuit où tout doit finir, pour rendre à la Nature une nouvelle période et un nouvel ordre de choses.

Il ne nous reste plus actuellement qu'à examiner les

(*a*) Plutarch. de His qui serò puniti, p. 557; et Nonn. ibid., v. 100. — (*b*) Lucian, t. 2, p. 990.

aspects célestes qu'offrait la seconde hypothèse, ou celle qui attachait au solstice d'été le départ de la période, et qui y fixait le départ et conséquemment le retour des astres.

Ici s'offre encore le même partage d'opinions sur l'arrangement primitif des planètes. Les uns les réunissent toutes au point solsticial, au trentième degré du cancer ou au premier du lion, sur le colure même (*a*).

Les autres les distribuent dans toute la hauteur du zodiaque, depuis le cancer jusqu'au capricorne. La planète la plus voisine de notre terre était placée dans le signe le plus voisin de nos climats septentrionaux, ou au cancer qui culminait sur la tête d'un habitant de Syene. La plus éloignée était placée dans le signe le plus éloigné de nos régions. Les autres étaient casées dans les cinq signes intermédiaires, suivant l'ordre qu'assignaient aux planètes les Égyptiens et Platon qui mettaient le soleil immédiatement après la lune.

C'est cette distribution que nous avons désignée sous le nom de théorie des domiciles au commencement. Nous y renvoyons le lecteur (*b*).

Ce fut au milieu de chaque signe que l'on établit le trône de la planète qui y avait son domaine; et ce fut là que semblaient se concentrer toute l'énergie et l'influence du signe qu'elle occupait. En conséquence, on supposa qu'au commencement du monde, chacune des planètes se trouvait précisément au milieu des signes où elle avait son domicile. Voilà pourquoi Firmicus, qui nous a donné le thème généthliaque du monde, les place toutes au

---

(*a*) Nicetas Choniate Thes. Orthod. fidei, l. 9. — (*b*) Ci-dessus, l. 2, c. 3.

quinzième degré de leur premier domicile. Voici (*a*), dit-il, quelle fut la position des planètes au moment où le monde fut formé, et cela d'après les principes d'Esculape et d'Anubis, à qui le grand Mercure confia les secrets de notre science. On place donc le soleil au quinzième degré du lion, la lune au quinzième du cancer, Saturne au quinzième du capricorne, Jupiter au quinzième du sagittaire, Mars au quinzième du scorpion, Vénus au quinzième de *libra*, et Mercure au quinzième de la vierge. Cette position est la même que celle que fixent Macrobe et l'auteur grec cité par Saumaise, avec cette différence qu'ils ne parlent que du signe sans déterminer, avec la précision de Firmicus, jusqu'au degré même du signe. Mais il est aisé de voir que cette précision-là même est une fiction, et il y règne trop de symétrie pour y méconnaître le travail de l'homme et le fruit de l'imagination des astrologues. Aussi Firmicus nous avertit, et sa remarque était assez superflue, de ne pas être dupes de cette fiction, et de ne pas croire que ceux qui imaginèrent cette hypothèse n'eussent pas de bonnes raisons; que le besoin qu'avait l'astrologie d'un thème primitif qui servît de modèle aux autres, l'avait rendue nécessaire; que certainement la position des cieux à l'origine du monde n'avait point été telle; que cette origine même n'était pas assez connue; et qu'au moment où la divinité forma son ouvrage, il n'y avait personne pour en observer les mouvemens; et qu'enfin il n'était pas possible, même par la voie du calcul, de remonter à cette époque primitive, puisque la grande période de restitution ou la grande apocatastase était de

(*a*) Firmic., l. 3, c. 1.

trois cent mille ans, au bout duquel temps la Nature se régénérait par le feu ou par l'eau.

Il ne suffit pas de savoir quelle était la position des planètes dans les différens points du ciel au moment du départ des sphères ; il faut encore connaître quelle était la position du ciel lui-même relativement à l'horizon, et conséquemment au jour, afin de retrouver exactement la position des cieux à l'instant où brilla le premier rayon de lumière, et conséquemment celle qu'il doit avoir encore au moment qui terminera la nuit qui doit être la dernière de chaque période, lorsque l'aurore viendra en ramener une nouvelle. Cette position nous est encore donnée par Firmicus et par Macrobe. Voici ce que dit ce dernier (*a*) : « Au moment où commença le jour qui éclaira le premier l'Univers, et où tous les élémens sortis du chaos s'arrangèrent sous cette forme brillante qu'on admire dans les cieux, jour qu'on peut appeler avec raison le jour natal du monde ; on dit que le bélier en ce moment occupait le milieu du ciel. Or, comme le point culminant est en quelque sorte le sommet de notre hémisphère, le bélier fut placé pour cette raison à la tête des autres signes, comme ayant occupé, pour ainsi dire, la tête du monde au moment où parut pour la première fois la lumière. A l'horizon, montait le cancer, portant le croissant de la lune, suivi immédiatement du lion que montait le soleil ; puis Mercure avec la vierge, etc., et enfin Saturne sur le capricorne fermait la marche. » Conséquemment Saturne se levait le dernier, au moment où finissait le jour et commençait la nuit. Ce fut, ajoute Macrobe, la raison qui fit assigner à chacune de ces pla-

(*a*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 21, p. 90.

nètes, pour domicile, le signe qu'elle occupait à cet instant.

Firmicus (*a*) place également au lieu appelé l'horoscope, ou au bord oriental, le milieu du cancer, au moment où le ciel commença à se mouvoir. Les autres planètes, chacune dans leur signe, se trouvaient sous l'horizon et y montaient successivement pendant toute la durée du premier jour.

Cette tradition astrologique sur la position du cancer à l'instant où s'ouvrit la marche de la Nature, est confirmée par Ænée de Gaze (*b*), qui nous dit que les hiérophantes de l'Égypte, parmi leurs opinions sur l'origine et la formation du grand tout, faisaient présider le cancer à l'heure natale du monde. Ce qui s'accorde parfaitement avec le sentiment de Porphyre (*c*) qui fait commencer l'année égyptienne à la néoménie du cancer, au lever de Sirius qui monte toujours avec ce signe, et qui présida à la naissance du monde, ainsi que Régulus qui, sous le ciel de Babylone, monte en même temps que lui. C'est ce qui fait dire à Solin, à l'occasion du lever de la canicule, que les prêtres de l'Égypte regardaient ce moment comme l'heure natale du monde (*d*); c'est-à-dire qu'ils faisaient commencer le monde et toutes les révolutions au point même où commençait leur grande année ou la période sothiaque, que Firmicus appelle improprement la grande année de restitution des planètes. C'est son lever qui excitait l'intumescence des eaux, et qui faisait déborder le Nil dans les plaines qui, à cette

(*a*) Firmic., l. 3, c. 1. — (*b*) AEneas Gazæus in Theophraste Bib. mag. Patr. Parisin., t. 12, p. 647. — (*c*) Porphy. de Antro Nymph., p. 264; et Ptolem. Tetrab., l. 2, c. 10. — (*d*) Solin, c. 32.

époque, allaient être inondées par une espèce de déluge périodique (*a*). Il était le dixième chef ou décan du zodiaque, comme Xixutrus était le dixième roi sous lequel arriva la grande inondation. Aussi lui donnait-on l'épithète d'*hydragogos*, et Solin ajoute qu'à son lever le fleuve se débordait avec la plus grande abondance.

Il était un paranatellon du cancer, dit Servius ; c'est-à-dire, comme il explique lui-même cette dénomination, l'astre principal qui accompagne toujours le cancer dans son lever (*b*). Donc le cancer, montant sur l'horizon au moment natal du monde, Sirius y montait aussi, et l'un et l'autre présidaient à cette naissance, l'un comme signe, et l'autre comme paranatellon du signe natal.

Voilà donc l'état des cieux bien déterminé ; et nous avons fixé de la manière la plus précise la position que doit avoir notre sphère au moment où commence la révolution, et conséquemment où elle finit. Car l'instant qui sépare la fin de la première du commencement de la seconde, est un instant indivisible, qui suppose conséquemment le même état des cieux. Mais, indépendamment de cette conséquence si nécessaire, nous avons aussi le thème du monde à l'époque du déluge, qui nous a été conservé par Nonnus, poëte égyptien qui n'a pas manqué de le décrire tout au long dans sa fable du déluge ; ce qui prouve que ces fictions tenaient à l'astrologie, et étaient liées, comme dit Berose, au mouvement des astres dont elles dépendaient. La position qu'il leur assigne est à peu près celle que Firmicus et Macrobe assignent aux planètes au moment du départ.

(*a*) Plut. de Iside, p. 363 ; Herod., l. 2, c. 19. — (*b*) Servius. Comm in Georg., l. 1, v. 218.

La lune est revenue au cancer; le soleil au lion. Donc le déluge arrive au solstice à l'instant du débordement du Nil et au lever de Sirius. Mercure est placé à son domicile de la vierge, Mars au scorpion, Saturne au capricorne. Vénus et Jupiter seuls sont déplacés, mais toujours dans leur domicile. Nonnus seulement a pris le second domicile pour le premier. On reconnaît aisément la méprise. Telle est la position que vont reprendre les planètes à l'instant précis où finit le monde pour se régénérer (*a*). Jupiter, irrité contre les géans et contre la génération coupable qui a mis à mort son fils, fait entendre au milieu des airs la redoutable trompette qui annonce la fin de l'Univers. La terre est bientôt submergée par les torrens qui se précipitent des sept cataractes du ciel. L'écume blanchissante s'élève jusqu'aux cieux, et se mêle à la voie lactée. Le feu de l'amour seul n'est point éteint par les eaux du déluge. Deucalion, porté sur son vaisseau, vogue près du sommet de l'atmosphère. Enfin la terre se dessèche par la retraite des eaux; et le soleil durcit le limon d'où doit sortir la nouvelle génération à laquelle Bacchus apporte le présent du vin ignoré des premiers hommes (*b*), et alors paraît avec lui le Dieu du siècle en cheveux blancs, tenant en main la clef des temps et des générations.

Dans Nonnus, le déluge suit aussi l'incendie de l'Univers, comme la catastrophe solsticiale suit celle qui termine la période équinoxiale.

Telle est la position des cieux donnée par Pétosiris et Necepsos pour la position primitive, et par Nonnus pour celle qui s'était rétablie au moment où le monde

(*a*) Nonn. Dionys., l. 6, v. 230. — (*b*) Ibid., l. 7, v. 10, etc.

allait être renouvelé; position que Nonnus a tirée des vieux poëmes égyptiens sur les Cycles, dont les débris lui servirent à composer son ouvrage. Nous pouvons, d'après cela, mettre notre globe dans la situation où étaient placées les sphères des prêtres, lorsqu'ils composaient leurs fables sacrées sur la Nature et sur les révolutions du temps. Le ciel va se présenter à nos yeux, tel qu'il s'offrait à ceux du poëte astrologue, et nous apercevrons aisément l'origine des principaux traits de la fable de ce poëme.

Le dernier jour de l'Univers finissait, et la dernière nuit commençait sa carrière au moment où l'on voyait monter sur l'horizon le signe opposé au soleil, alors au lion; ce signe était le verseau céleste penché sur son urne d'où se précipitent des torrens. Il était immédiatement précédé de Saturne, alors au capricorne, qui, en finissant de monter, traînait à sa suite le verseau, et qui l'annonçait [130]. Ce verseau ou l'homme qui est figuré dans ce signe tenant en main une urne d'où coule un fleuve, a passé dans toute l'antiquité pour être le fameux Deucalion, sous lequel arriva le déluge, comme on peut le voir dans Hygin, Germanicus et d'autres auteurs qui ont écrit sur l'origine des dénominations différentes données aux constellations. L'urne qu'il tient entre ses mains était en Egypte le symbole du débordement, si l'on en croit Horus-Apollon (*a*). Le verseau lui-même passait en Égypte pour produire l'intumescence du Nil dont il soulevait les flots par le mouvement qu'il leur imprimait avec ses pieds, au rapport de Théon (*b*), commentateur d'Aratus. Tout à côté de lui, un peu au-des-

(*a*) Hor. Apoll., l. 1, c. 21. — (*b*) Theon, p. 136.

sus, monte le cheval Pégase qui, de son pied, fait sortir aussi un fleuve, et que bientôt nous verrons figurer dans les fables indiennes où il annonce également la fin du monde. Au couchant, on aperçoit le corbeau d'Apollon (*a*), qui entre dans les feux du soleil, tandis que cet astre lui-même voyage tout ce jour et tous les suivans dans l'arche ou dans le vaisseau céleste qui correspond dans toute sa longueur aux divisions du lion que parcourt alors le soleil. Ce vaisseau passait en Égypte pour être celui d'Osiris, et la belle étoile du gouvernail pour Canopus, son pilote, placé dans les cieux. Dans la fable chaldaïque de Xixutrus, de son arche et de ses oiseaux, le pilote est aussi placé avec Xixutrus dans l'Olympe. Cette correspondance du vaisseau avec le lion solaire est l'origine d'un des tableaux que nous présente la sphère paranatellontique des Égyptiens, imprimée dans Kirker. Ce tableau est celui d'un vaisseau dans lequel voyage le lion. Aussi dans les sphères orientales d'Aben-Ezra, imprimées dans Scaliger, *Not. ad Manil.*, parmi les constellations qui, par leur lever ou leur coucher, fixent les trois décans du lion, on retrouve toujours le fameux vaisseau dans lequel s'embarquait le soleil au solstice d'été, et dans lequel il voyage tout le temps du débordement.

Au premier décan de la sphère persique, on lit ces mots : Moitié du vaisseau montée par des matelots..... Tête du cheval.

Au premier de la sphère barbare : milieu du vaisseau.

Au second décan de la sphère persique : autre moitié du vaisseau... Milieu du cheval.

(*a*) Hygin, l. 3.

Au second décan de la sphère barbare : proue du vaisseau. Ici la proue est la dernière, parce que le vaisseau monte à contre-sens.

Enfin, au troisième décan du lion dans la même sphère persique : corbeau... Extrémité du cheval qui finit de se lever.

Cette liaison du soleil avec les astres qu'il parcourait au solstice et dans le mois suivant, le vaisseau et le corbeau céleste, les fit entrer dans la fable solsticiale, ainsi que le verseau qui se levait en aspect avec lui, et qui ouvrait la marche de la nuit.

Quant au corbeau, c'était l'oiseau du soleil et celui qu'Apollon plaça dans les cieux (*a*) après l'avoir puni de son infidélité dans un message où il avait trop différé son retour.

Il me paraît que ce sont ces circonstances astronomiques qui sont entrées dans la fiction du déluge solsticial imaginé par les Égyptiens, et qui était censé terminer l'année et la période au moment où le Nil inondait leurs terres, et où, retranchés sur leurs digues, ils voyaient tous les ans le verseau penché sur son urne s'avancer dans les cieux, et par son influence ramener les débordemens périodiques. Nous avons insisté sur le corbeau et sur l'arche, parce que la fable de Deucalion, de Noé (*b*) et de Xixutrus (*c*) y fait entrer la double circonstance du vaisseau et des oiseaux de l'arche, qui furent lâchés au moment où la terre se raffermit. Effectivement, le corbeau reparaît ; il sort des rayons solaires avec l'arche, au moment où le Nil vient de se retirer et où le soleil appro-

---

(*a*) Hygin, l. 2, c. 41. — (*b*) Lucian, t. 1, p. 59; in Timone. ibid., p. 930; de Saltat., t. 11; de Dea Syr., p. 883. — (*c*) Syncelle, p. 30.

che (*a*) de la balance. Peut-être est-ce là l'origine de la tradition égyptienne, qui dit que c'est *sub librâ* que la terre, sortie des eaux du chaos, devint propre à recevoir l'homme (*b*). Nous avons fait remarquer que c'est Saturne qui vient sur le capricorne annoncer la nuit dont le verseau ouvre la marche. Aussi la fable chaldéenne suppose-t-elle que ce fut Saturne qui apparut en songe à Xixutrus, et qui vint annoncer le déluge; circonstance inexplicable dans toute autre hypothèse que l'hypothèse astrologique, et qui suit nécessairement de la nôtre, laquelle place Saturne au capricorne ou au signe qui précède immédiatement le verseau, et cela d'après l'autorité des astrologues égyptiens et de Nonnus, poëte égyptien. Saturne avait d'ailleurs son domicile aussi au verseau de Deucalion. Lucain nous a conservé dans son poëme la fiction astrologique (*c*) sur le retour de Saturne à son domicile, et sur l'aspect du verseau au moment du déluge. L'état du ciel au commencement de la guerre civile est des plus effrayans. Tout se réunit pour annoncer à l'Univers et à l'espèce humaine la plus terrible catastrophe. Il ne manque à ces signes pronostics que le retour de Saturne à son domicile; pour que le verseau par son influence ramène encore le déluge.

La fable chaldéenne suppose également que Xixutrus déposa tous les monumens des connaissances humaines à Siparis, ville du soleil, et qu'il les enfouit au moment où commença le déluge, c'est-à-dire au moment où le soleil entrait au lion, son domicile, et dans le vaisseau d'Osiris, ou dans le vaisseau solaire, celui dans lequel l'astre du jour voyage tout ce mois. Cette fable ressemble assez

(*a*) Solin, c. 32. — (*b*) Firmic. — (*c*) Lib. 1, v. 651.

à celle des Américains qui supposent que les eaux de leur déluge inondèrent tout l'Univers, excepté le mont *Olagmi*, où était le temple du soleil. La même allusion existe dans la fable de Deucalion qu'on fait s'arrêter sur le mont *Lycoreus* (*a*) ou sur le mont de la lumière. D'autres font allusion au nom du vaisseau même, et nomment le mont où il s'arrêta, *le mont Baris* (*b*). C'est ainsi que l'appelle Nicolas de Damas, cité par Josèphe.

Nigidius le fait arrêter sur le sommet brûlant de l'Etna. Le lieu de la scène étant aussi varié, on doit croire qu'il ne s'agit point ici d'un fait historique.

Berose, comme nous l'avons déjà remarqué, donne aussi un pilote au vaisseau de Xixutrus (*c*), comme les Égyptiens en donnaient un au vaisseau céleste, appelé chez eux vaisseau d'Osiris, auquel nos livres d'astronomie ont conservé le nom *arca Noé* (*d*). Dans la fable chaldéenne, Xixutrus disparaît de dessus la terre, et il est placé au rang des Dieux, lui, sa femme, sa fille et son pilote (*e*). Cependant ses compagnons retournent à Siparis, ville du soleil, et y déterrent le dépôt des connaissances humaines. Syncelle appelle avec raison tout ce récit de la *tératologie* chaldéenne ou des fictions monstrueuses, fruit de l'imagination des Chaldéens, c'est-à-dire des premiers astrologues de l'Univers.

De même que le thème généthliaque du monde, conséquemment celui du déluge, place les planètes au quinzième degré des signes, et, par une suite nécessaire, Saturne au quinzième degré de son domicile, c'est pareillement au quinzième jour du mois, qui répond au quinzième du

---

(*a*) Luc., t. 1, p. 59. Timon. — (*b*) Antiq. Jud., l. 1, c. 3. — (*c*) Syncelle, p. 30. — (*d*) Cæsius Cœl. Astron. — (*e*) Syncelle, p. 31.

signe (*a*), que Saturne est supposé apparaître la nuit à Zixutrus, et lui annoncer le déluge qui va arriver.

Ces fictions de Berose, conservées par Alexandre Polyhistor, se trouvent rapportées à peu près dans les mêmes termes par Abydenus (*b*) et Apollodore (*c*), qui ont tous pérpétué la tradition des cent vingt sares, sous-divisés en nères et en sosses; et celle de la vision de Xixutrus au quinzième degré du dixième signe, ou au quinzième jour du dixième mois, ainsi que la fable de l'arche et des oiseaux lâchés.

Plutarque parle aussi de la colombe de Deucalion (*d*). Les conteurs de fables, dit ce judicieux écrivain, prétendent que la colombe qui fut lâchée du vaisseau de Deucalion, en y entrant annonça la tempête; et qu'au contraire, en s'envolant, elle fut un signe pour lui du retour de la sérénité. La fable juive n'est qu'une répétition de ces anciennes fictions sacrées des prêtres astrologues.

Voilà quel nous a paru être le fondement de la fable égyptienne sur le débordement du Nil et sur les signes célestes qui l'annonçaient, et auxquels correspondait le soleil durant toute l'inondation périodique.

Les Indiens, dont le sol n'était pas tous les ans exposé aux mêmes inondations périodiques qui changeaient en une espèce de mer toute l'Égypte, ne firent point entrer dans leur fable sur la fin de la période solsticiale le fameux Deucalion ou signe du verseau; mais ils choisirent la constellation qui se trouve à côté de lui, qui se lève en même temps que lui, un peu au-dessus vers le

---

(*a*) Syncelle, p. 30. — (*b*) Ibid., p. 38 et 40. — (*c*) Apollod. Bibli. Deor., c. 7. — (*d*) Plut. de Solert. Anim., p. 968.

nord, et qui fixait également le terme de la période et de la consommation des siècles. Cette constellation est le cheval céleste ou Pégase, dont le pied droit, élevé et porté en avant ainsi que la tête, monte sur l'horizon avec la tête du verseau, et dont tout le corps monte successivement au commencement de la nuit, dans tout le mois où le soleil parcourt le lion et où se termine la période. La nuit achève son cours, et la période finit à l'aurore. Alors le cheval, qui toute la nuit a fait sa révolution au-dessus de l'horizon, est près du bord occidental où il pose son pied, tandis qu'on aperçoit un peu plus au nord, sur le bord de la mer, la lyre, appelée *testudo* par les Latins, et *chelys* par les Grecs. Le dragon du pôle est tout entier hors du méridien, et il penche vers le couchant. Voilà les aspects qui fixent le terme de la période. L'union du Pégase ou du cheval boréal aux divisions du lion a été bien marquée dans les sphères persique et barbare, comme nous l'avons vu plus haut. La sphère indienne même en fait mention au deuxième décan où on lit ces mots : *Là est un cavalier regardant vers le nord.*

Voyons maintenant quels sont les signes célestes qui annoncent la consommation des siècles et la fin de la période, autrement dit la fin du monde, chez les Indiens. Ce n'est point au dixième mois, sous le dixième roi, comme les Chaldéens, ni au dixième âge, comme les sibylles, qu'ils le font finir : c'est à la dixième métamorphose de Vischnou.

Cette dernière métamorphose (*a*) n'arrivera qu'à la consommation des siècles. Alors Vischnou paraîtra dans

---

(*a*) Contant d'Orville, t. 2, p. 54.

toute sa gloire, monté sur le kallenqui ou kelki, cheval qui demeure actuellement dans les cieux, dont le pied droit est levé, et qu'il ne posera sur la terre que pour l'écraser et pour châtier les impies et les méchans. C'est dans ce moment que le serpent, qui soutient le monde, manquera de force et pliera sous le poids; que la tortue (mauvaise traduction de *chelys*) plongera dans la mer, et que les hommes périront à cause de leur corruption [131]. Alors l'âge d'or reviendra.

On voit donc ici que nous n'avons rien changé à la position que nous avions donnée au globe au moment où s'achève la période solsticiale; position qui a été prise d'après les déterminations de Pétosiris et de Necepsos, astronomes égyptiens, et d'après le poëme de Nonnus, poëte égyptien. Avec ces élémens cependant, par un seul et même principe, par la seule inspection des paranatellons, par celle des signes et des constellations qui fixaient la marche du temps et la position du ciel, au moment où tout est censé fini, nous avons retrouvé, arrangés comme d'eux-mêmes aux deux bords de l'horizon, les signes célestes qui entrent dans les deux fables égyptienne et indienne imaginées pour célébrer la fin de l'année et le renouvellement de la période solsticiale. La correspondance des traits de la fiction avec les aspects du ciel en ce moment, et l'unité de position pour les deux fables, nous portent à croire que le pur hasard n'a pas produit cette multitude de rapports si singuliers entre la fable sacerdotale sur la fin du monde, au moment où s'achève la grande année, et la position du ciel et des constellations qui la fixent.

Si, comme nous l'a dit Chérémon, toutes les fables sacrées de l'Égypte ont pour base les mouvemens cé-

lestes, le soleil, les planètes, les signes du zodiaque et les constellations qui, par leur coucher ou leur lever, en fixent les divisions, celle-ci certainement porte le caractère de la fiction astronomique, et doit être une preuve du système d'explications que Chérémon et tous les prêtres de l'Égypte avant lui ont dit être le seul qu'on dût employer pour analyser les fables anciennes.

Ajoutons à cela que ces prétendus déluges se reproduisaient à des intervalles différens et progressifs, suivant la progression décroissante du nombre naturel 4, 3, 2, 1, ou celle de la durée des périodes qu'ils terminaient. Car on supposait toujours un déluge à la fin de la durée de chaque âge. Or, cette marche n'est certainement pas celle de la Nature (*a*), mais bien celle de l'imagination et du génie de l'homme. La marche des catastrophes, toujours asservie nécessairement à celle des périodes, est une preuve la plus complète que ces événemens n'appartiennent pas plus à l'histoire que les périodes elles-mêmes ne tiennent à la chronologie. Tout est le fruit du même génie.

Nous n'avons point fait mention dans nos explications de la tradition chaldéenne sur la conflagration et l'inondation universelles, qui forment l'été et l'hiver de la grande année, et qu'elle renferme dans son cercle; tandis qu'ici ces catastrophes terminent la période et ne la divisent pas. Mais l'origine astrologique de cette tradition est trop manifeste pour que nous ayons eu besoin de la faire remarquer et de prouver qu'elle est une pure fiction des astrologues. En effet, les anciens astrologues regardant tous les effets sublunaires comme produits par

(*a*) Bailly, Astron. ind. Disc. prélim. 2, part. p. 102.

l'action des planètes, plus il y avait de planètes réunies, plus l'action était forte, et plus l'effet était supposé grand. Donc, le plus grand effet était celui qui était le résultat de l'action des sept planètes réunies dans le même signe et soumises à la même influence. Donc, la plus grande somme de chaleur possible, et conséquemment celle qui produisait la conflagration, devait avoir lieu au moment où les sept corps se trouvaient unis et agissant sur une même ligne dans le point solsticial ou au *maximum* de l'été, dans le signe le plus chaud ou au cancer. Car les anciens astrologues attribuaient à l'énergie des signes célestes les phénomènes météorologiques qui arrivaient lorsque le soleil leur était uni. De-là vint que Sirius, qui se lève avec le cancer, était censé être la cause des ardeurs brûlantes de la canicule. Il en fut de même du lion qui occupa autrefois le solstice. On appliqua le même principe au signe solsticial d'hiver, autrefois le verseau, et ensuite le capricorne, notés tous deux comme signes humides dans les livres d'astrologie. Donc, la réunion des sept influences planétaires, confondues ensemble dans le même point du ciel le plus humide, donnait la plus grande abondance d'humidité possible, et conséquemment avait produit et devait toujours produire celle du déluge; car on n'en connaît pas de plus grande. En un mot, le plus grand effet appartenait nécessairement à la plus forte cause qu'on pût imaginer.

Nous ne disconvenons pas que la terre n'ait souvent éprouvé de grands changemens par des explosions volcaniques, par des tremblemens de terre, des affaissemens et des inondations locales. Nous croyons même qu'il est possible que ces catastrophes réelles aient fourni des traits aux fictions astrologiques, et un

moyen de les accréditer dans l'esprit des peuples intimidés par les hiérophantes qui ne négligeaient rien de tout ce qui pouvait affermir leur empire sur les mortels crédules et timides.

Mais nous soutenons que ces destructions périodiques, qui se reproduisaient à la fin des grandes années et à la consommation des siècles, dans les poëmes sacrés de l'Égypte et de l'Orient, et qui ont été prédites ou chantées sous le titre de déluge de Deucalion, de Xixutrus, de Noé, etc., ou d'embrasement de Phaëton, sont de pures fables qui peuvent tout au plus amuser des enfans, bien loin d'avoir dû intimider des hommes et devenir l'objet de la croyance et de l'effroi de l'Univers. Employer l'érudition pour donner à ces chimères astrologiques les couleurs de l'histoire et de la vérité, c'est faire de l'esprit le plus coupable abus ; et la science alors est un malheur de plus pour l'humanité. Les vrais savans ne s'y sont point laissé tromper. Platon, observe judicieusement M. Fréret (a), contribua plus que personne à accréditer la fiction du déluge, qui lui était nécessaire pour donner quelque apparence à sa fable de l'île Atlantique, qu'on ne doit, ajoute ce savant, regarder que comme une fiction philosophique. Nous n'avons aucun détail des inondations d'Ogygès et de Deucalion. Mais peu après Alexandre, on trouva dans l'Histoire chaldéenne de Berose de quoi embellir cette tradition grecque. Sanchoniaton, dans sa Cosmogonie phénicienne, n'en parle point. Le silence que gardent Homère et Hésiode sur les déluges d'Ogygès et de Deucalion, montre

(a) Acad. Inscript., t. 31, p. 132.

que cette tradition était fort obscure dans son origine. Le silence des plus anciens poëtes a été imité par les plus anciens et les plus respectables écrivains de la Grèce, Hérodote, Thucydide et Xénophon, quoique cet événement dût naturellement trouver sa place dans ce que les deux premiers rapportent de l'ancienne histoire et des diverses révolutions des nations pélasgiques et helléniques. Hérodote nomme Deucalion (*a*), et dit qu'il régna sur la Phtiotide, canton de Thessalie, qui fut le premier séjour des Hellènes. Si la tradition du déluge, dont parle Pindare, lui avait paru une tradition historique, continue toujours M. Fréret, il en aurait sans doute dit quelque chose.

Ces réflexions de M. Fréret se trouvent justifiées par la théorie astrologique que nous venons de développer, et par l'accord des traits de la fiction avec les positions astronomiques. La seule erreur de Fréret est d'avoir cru que les petites inondations de la Grèce avaient donné lieu à l'exagération et à la fable du déluge universel de Deucalion, tandis que c'est dans l'inondation périodique de l'Égypte, d'où étaient parties plusieurs colonies pour s'établir en Grèce, qu'il faut en chercher l'origine. Il y a un fond, sans doute, de réalité dans le ciel, du côté des aspects qui fournissent des traits à la fiction; et sur la terre, dans le débordement qui, tous les ans au solstice, change en une vaste mer les campagnes de l'Égypte; mais ce fond ou ce canevas brodé de tant de dessins merveilleux, appartient à la physique et au ciel, et non à l'histoire; et cette fable contient encore, comme toutes les autres, l'histoire de la Nature embellie,

---

(*a*) Herod., l. 1, p. 36.

et non pas, comme on l'a prétendu tant de fois, celle des hommes altérée et défigurée. Retranchons donc des annales des peuples ces fictions qui, prises pour autre chose que ce qu'elles sont, les déshonorent; mais qui, rendues à leur origine, souvent sont ingénieuses et même philosophiques. Que ces immenses périodes, qui enhardissent certains chronologistes, et qui en alarment d'autres, soient réduites à leur juste valeur, c'est-à-dire, à de pures fictions qui ne doivent ni gêner, ni mettre à l'aise l'érudition; et que la raison, qui doit toujours marcher avant l'autorité et la juger, décide enfin du sort de toutes ces traditions merveilleuses que créa l'imagination, que perpétua l'ignorance, et que la fausse érudition respecte et encense encore. Il vaut mieux, après tout, risquer de perdre une ou deux vérités que de recevoir et de perpétuer une foule d'erreurs qui flétrissent la raison, avilissent la science, et qui portent aux siècles les plus reculés les témoignages honteux de notre crédulité.

Dans l'explication que nous venons de donner de la fiction de la vache dont les quatre jambes répondent aux quatre âges de la période indienne, et dans l'explication des déluges, on trouvera quelque différence avec les conjectures que nous hasardâmes, il y a quelques années, sur cette matière (*a*). Mais en les donnant, nous nous étions réservé le droit de revenir sur nos pas, lorsque le temps et un travail plus mûr, dans une carrière toute nouvelle, nous auraient fourni des solutions plus sûres et plus exactes. C'est un droit même auquel nous

(*a*) Mercure de France, année 1783, samedi 14 juin; Astronomie de Lalande, vol. 4.

ne renoncerons jamais; et il n'est point de sacrifice que nous ne soyons résolus de faire à l'amour de la vérité, dans quelque temps qu'elle s'offre à nous, et de quelque part qu'elle nous soit présentée.

EXAMEN

D'UN OUVRAGE PHRYGIEN

CONTENANT

La doctrine apocalyptique des initiés aux mystères de la lumière et du soleil équinoxial de printemps, sous le symbole de l'agneau ou d'aries, premier des douze signes.

PRÉFACE.

Cet ouvrage, fini déjà une fois à la fin de décembre 1780, a été revu et refait dix ans après, en 1790. Nous avons cru devoir suivre le précepte du bon Horace : *Nonum prematur in annum*. Le temps, de nouvelles vues y ont apporté quelques changemens ; mais le fond des explications, pour la très-grande partie, est le même, et grand nombre de chapitres se sont trouvés les mêmes, surtout ceux qui sont d'une démonstration incontestable. En comparant la nouvelle façon à la première, sans avoir consulté souvent notre premier travail, nous avons eu les mêmes solutions ; et cet accord, au bout de dix ans, a justifié la solidité de nos explications. Nous ne prétendons pas les garantir toutes, parce que, l'ouvrage que nous commentons contenant plusieurs fictions arbitraires ou qui tiennent à des sciences abstraites, telles que la cabale et l'astrologie orientale, dont nous n'avons pas tous les principes, nous avons été souvent obligés de nous réduire à des conjectures dans les traits de détail. Mais nous osons croire que nous avons bien saisi le caractère général de l'ouvrage ; que nous avons aperçu le but, reconnu les dogmes principaux qui en forment la base ; bien analysé le plan, et souvent bien expliqué plusieurs tableaux dont l'auteur mystique lui-même indique la place et l'original dans les cieux où l'astronomie les conserve encore. Si notre opinion est juste sur le succès de notre travail, nous aurons un avantage que personne ne peut nous contester, c'est d'être les premiers qui ayons encore compris quelque chose à une grande énigme religieuse dont la solu-

tion était si désespérée, que les tentatives faites pour la résoudre passaient, depuis long-temps, pour une indication de folie dans les hommes ordinaires, et, chez les grands hommes, comme l'abus de l'esprit ou le côté faible de leur génie, qui avait besoin qu'une grande gloire déjà acquise excusât un moment de rêverie et de délire.

Il fallait deux grands noms, tels que ceux de Bossuet et de Newton, pour excuser les tentatives infructueuses que ces auteurs firent pour expliquer l'ouvrage que nous commentons, et nous enhardir nous-mêmes dans nos recherches, en nous faisant croire qu'on pouvait chercher ce qu'ils étaient persuadés qu'on pouvait trouver. Peut-être pensera-t-on qu'il y avait déjà de l'orgueil à courir une carrière où Bossuet et Newton avaient échoué; mais nous avons senti que leur peu de succès vint d'une erreur ou d'un préjugé assez général, savoir que l'ouvrage qu'ils cherchaient à expliquer était inspiré. C'en était assez pour les égarer tous deux, puisque d'abord ils ont supposé à cet ouvrage un caractère qu'il n'a jamais pu avoir. Il auraient dû, au contraire, mettre en avant cette grande vérité, qu'il n'est point d'ouvrage inspiré, qu'il n'est point de livre qui ne soit l'ouvrage des hommes, et, en conséquence, qui ne contienne ou leurs erreurs ou leur science. C'était donc là ce qu'il fallait y chercher; et c'est ce qu'aucun n'y a cherché. On a toujours voulu y voir la science de la divinité qui n'a jamais instruit l'homme que par le grand livre de l'Univers. L'Apocalypse de Jean, qui est le titre de l'ouvrage que nous commentons, fait partie des ouvrages de la mysticité orientale dont elle a tous les caractères; et c'est le seul ouvrage d'initiation qui soit échappé de l'obscurité des sanctuaires; ce qui doit le rendre infiniment précieux aux amateurs de la science ancienne, et à tous ceux qui sont curieux de recueillir la doctrine des mystères et des initiations dont nous n'avons que quelques fragmens épars dans les autres ouvrages. Celui-ci est un traité complet,

puisqu'il conduit l'initié jusqu'à l'autopsie ou à la vue intuitive de la lumière increéée, au sein de laquelle habite la divinité, et dans laquelle doivent être un jour transportés les initiés qui auront été marqués du sceau de l'initiation, et qui en auront fidèlement rempli tous les devoirs. Le sort de cet ouvrage mystique a été assez varié dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et dans les différentes sectes du christianisme (*a*). Justin, qui écrivait vers l'an 170 de l'ère chrétienne, est le premier des auteurs chrétiens qui ait parlé de l'Apocalypse; et il l'attribue à Jean, un des douze apôtres. C'est dans son dialogue avec le juif Tryphon qu'il en parle; et c'est le seul endroit de ses ouvrages où il en soit fait mention. Mais ce Justin n'était pas un excellent critique, non plus que tous les autres pères. C'est lui qui prétend, dans le même dialogue, que, lorsque Jésus-Christ descendit dans le Jourdain, le feu s'y alluma. Il avait beaucoup de foi à la sibylle de Cumes, dont il prétendit avoir trouvé le sépulcre (*b*). Il la croyait très-fort inspirée de Dieu, et il exhorte les Grecs à croire à ses prédictions.

C'en est assez pour juger l'homme qui le premier s'appuie de l'Apocalypse, comme d'un ouvrage inspiré, et qui le cite pour étayer l'opinion des millénaires sur le prétendu règne de mille ans; enfin d'un homme qui prend le Dieu Sabin Semo-Sancus, dont on voyait la statue à Rome, pour le fameux Simon le magicien. Voilà toute la critique des lumières de l'Église chrétienne.

Irénée (*c*), qui avait beaucoup de foi, et qui jugeait presque toujours sur le témoignage d'autrui, cite, sur la foi d'un vieillard qu'on ne connaît point, l'autorité de l'Apocalypse, et cela toujours pour appuyer la belle opinion des

---

(*a*) Nous avons extrait ce morceau, en grande partie, d'un manuscrit de M. Abauzil, intitulé : *Recherches critiques sur l'authenticité de l'Apocalypse*. — (*b*) Just. Admonit. ad Gentes — (*c*) Irenée, l. 5.

millénaires. C'était aussi un homme d'esprit que cet Irénée qui prétend qu'il doit y avoir quatre évangiles, parce qu'il y a quatre parties du monde et quatre vents cardinaux. La raison est admirable pour en démontrer la vérité. Voilà nos maîtres. Il explique ingénieusement les quatre animaux symboliques d'Ézéchiel et de l'Apocalypse par les quatre états du fils de Dieu. Le lion est la dignité royale; le bœuf son sacerdoce. Faisons-lui grâce du reste. A ces quatre animaux répondent quatre évangiles, sur lesquels le Seigneur est assis; d'où saint Irénée conclut, dans toute la rigueur de sa logique, que ceux-là sont vains, ignorans et téméraires, qui reçoivent plus ou moins de quatre évangiles. Le témoignage d'un pareil homme en faveur de l'Apocalypse ne peut manquer d'être d'un très-grand poids aux yeux d'un philosophe et d'un critique.

Avant Irénée, Meliton avait fait un Traité intitulé : Du Diable de l'Apocalypse (*a*). Comme cet ouvrage est perdu, on ignore s'il en parlait en bien ou en mal. Il a été, en effet, attaqué dans des livres faits par quelques anciens. Peut-être Meliton était-il de ce nombre. Avant tous les auteurs dont nous avons parlé, avant Justin, on ne voit dans tous les écrits des Chrétiens ou qui leur sont attribués, aucune trace de l'Apocalypse. Ce qui ferait croire qu'il ne remonte pas au temps où l'on fait vivre Jean l'évangéliste. Il y eut un certain *J an* surnommé le prêtre, à qui quelques anciens ont attribué l'Apocalypse que nous avons.

Clément d'Alexandrie, qui, à la fin du second siècle, s'appuie du témoignage de l'Apocalypse, sans nous dire si ce livre était de Jean, nous apprend qu'il y avait un Apocalypse de saint Pierre. Ce second Apocalypse, qu'au rapport de Sozomène, on lisait dans les églises de Palestine, était si fort estimé de Clément, qu'il l'expliquait dans ses

(*a*) Euseb. Hist. ecclés., l. 1, c. 26.

instructions comme un livre sacré. Mais Clément avait plus de science que de jugement.

De tous les anciens docteurs, Tertullien est le plus formel par cela même qu'il ajoutait beaucoup de foi à l'opinion des millénaires, qu'il a défendue. Mais l'usage qu'il fait de l'autorité de ce livre, prouve combien peu son témoignage mérite de confiance. Il veut prouver que l'âme est corporelle, qu'elle tombe sous les sens (*a*); et pour cela, il allègue ce passage de l'Apocalypse : « Je vis sous l'autel les ames de ceux qui avaient été mis à mort pour la parole de Dieu. » Tertullien s'appuie encore de l'autorité de ce livre en combattant les marcionites, contre qui cette arme n'était pas bien puissante, puisqu'ils rejetaient ce livre comme apocryphe.

Tertullien parle d'une manière plaisante de la sainte Jérusalem de l'Apocalypse, et qui prouve combien on ajoutait foi dans ces siècles-là aux rêveries des visionnaires nommés prophètes, qui s'annonçaient pour avoir des théophanies, et combien en particulier l'attente de la vision de la sainte Jérusalem était en vogue dans les sectes chrétiennes. C'était, à ce qu'il paraît, la vision à la mode.

« Nous reconnaissons, dit Tertullien (*b*), que nous avons un règne promis sur la terre; savoir la résurrection pour mille ans, dans la ville de Jérusalem faite de la main de Dieu et descendue du ciel. Ézéchiel la connaissait, et les nouvelles prophéties, auxquelles nous croyons, en ont même représenté le plan, avant qu'elle fût construite, pour servir de signe quand elle paraîtrait. Enfin ce signe a paru depuis peu dans une découverte faite en Orient, et les païens même sont témoins qu'on a vu en Judée pendant quarante jours, au matin, une ville suspendue en l'air, dont les murs diminuaient à mesure que le jour augmentait, et qui disparut enfin. »

(*a*) Tertull. de Anim. — (*b*) Ibid., l. 3. Contr. Marcion.

Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire, et la crédulité du docteur nous apprend à connaître les hommes sur la foi desquels la religion des Chrétiens s'est établie. Rien ne coûtait à l'imposture alors, parce que rien ne manquait à la crédulité des peuples disposés à adopter toutes les fables.

Ces nouvelles prophéties que Tertullien met à côté de l'Apocalypse étaient les révélations de Priscilla et de Maximilla, deux prophétesses de la secte phrygienne qui tenait ses assemblées à Pepuzza, et dont nous aurons occasion de parler dans cet ouvrage.

La ville suspendue en l'air tous les matins, pendant quarante jours, était une bien belle chose ; il est dommage que le jour vînt détruire les illusions de la nuit. Mais quand on veut avoir des miracles, il ne faut pas y voir trop clair.

Origène, dans sa Préface sur l'Évangile de saint Jean, parle de l'Apocalypse de Jean ; mais il parle aussi ailleurs de l'Apocalypse d'Élie et de l'Apocalypse de saint Paul. C'était un homme aux Apocalypses que cet Origène. Il aimait les livres merveilleux. Car, dans les livres contre Celse, il vante les livres sibyllins dont il invoque le témoignage en faveur de Christ. Il estimait fort les visions d'Hermas, livre assez semblable à l'Apocalypse, si ce n'est que l'un commence par la morale et finit par les visions, et que l'autre commence par les visions et finit par la morale. C'est à peu près comme nos apologues, dont les uns commencent et les autres finissent par la moralité. Il en fut de même des allégories mystiques.

Hippolyte, ami d'Origène, s'explique de la manière la plus précise sur l'Apocalypse et sur son auteur. Il dit que saint Jean fut relégué par Domitien dans l'île de Pathmos où il eut la vision de l'Apocalypse ; qu'il s'endormit, sous Trajan, à Éphèse, et qu'on ne put trouver ses reliques que l'on chercha inutilement. Ces dormeurs d'Éphèse sont fort suspects, et leurs visions ne méritent pas plus de foi que celle des dormeurs de Pepuzza. Le livre d'Hippolyte, qui con-

tient ce témoignage en faveur de l'Apocalypse, est un tissu de petites fables, comme tous les livres des premiers chrétiens, lesquels ont, plus qu'aucuns autres, le caractère fabuleux, suivant la judicieuse observation de M. Dupin (a).

Saint Cyprien cite souvent l'Apocalypse, mais toujours sans nom d'auteur. Il l'appelle l'écriture divine dans son exhortation au martyre, après avoir remarqué le nombre mystérieux de sept; les sept jours de la création, les sept mille ans de la durée du monde, les sept esprits qui sont devant Dieu, les sept lampes du tabernacle, les sept chandeliers de l'Apocalypse, les sept enfans de la femme stérile, les sept colonnes de la sagesse, les sept femmes qui prennent un seul homme pour mari; et tout cela pour venir aux sept frères Machabées. Il ajoute que saint Paul fait mention du nombre sept, comme d'un nombre privilégié, et que c'est la raison pour laquelle il n'avait écrit qu'à sept églises. Sans doute que Cyprien l'avait appris par quelque révélation particulière; car il avait souvent pendant la nuit, à ce qu'il dit lui-même, des visions et des songes qu'il révélait le lendemain à son église, comme des avertissemens du ciel. Au défaut de ces visions nocturnes, il faisait venir de petits enfans qui, dans leurs extases, l'instruisaient de la vérité; car la vérité sort de la bouche des enfans.

Voilà les pères du premier rang et les garans respectables de la tradition en faveur de l'Apocalypse, depuis Justin jusqu'au milieu du troisième siècle. Ceux qui sont venus plus tard ne produisent pas des titres de créance aussi imposans que ces anciens docteurs, plus voisins du temps où l'on suppose qu'a vécu Jean. Et parmi ceux-ci, on a vu que les uns allèguent l'Apocalypse sans nom d'auteur; d'autres, sans nous dire s'il est de Jean le prêtre ou de l'apôtre; et que d'autres enfin l'attribuent à l'apôtre.

Avant d'aller plus loin, il est juste d'interroger leurs con-

---

(a) Proleg. sur la Bib., l. 2, c. 6.

temporains. Papias, qui touchait presque au temps de saint Jean, ne parlait point de l'Apocalypse (*a*); et quoique ce docteur enseignât aussi la doctrine du règne de mille ans, il ne l'appuyait que sur une tradition non écrite. Un chrétien millénaire, qui ne cite pas l'Apocalypse dans un livre où il veut établir cette opinion, est une chose fort extraordinaire, s'il eût connu cet ouvrage. Mais venons à quelque chose de plus positif. Plusieurs auteurs qui ont vécu avant saint Denis d'Alexandrie, à ce qu'il assure lui-même dans un long fragment (*b*) qu'Eusèbe nous a conservé, ont fait des critiques sur l'Apocalypse, et ces docteurs doivent être fort anciens, puisque Denis qui les avait lus, et qui les allègue, écrivait déjà vers le milieu du troisième siècle. Non-seulement ils rejetaient tout-à-fait l'Apocalypse, mais ils en réfutaient aussi tous les chapitres pied à pied, comme étant, disaient-ils, destitués de sens et de raison. C'est ainsi qu'on traite toujours ce qu'on n'entend pas. Et les philosophes qui, dans ces derniers temps, ont regardé l'Apocalypse comme un assemblage d'idées bizarres sans plan ni dessein, telles que les rêveries d'un malade en délire, dans lesquelles chercher une suite de raison serait une haute folie, n'ont pas moins été dans l'erreur que ceux qui l'ont regardé comme un ouvrage inspiré. C'était oublier que la science sacrée des anciens était toute énigmatique, et qu'elle n'était ainsi couverte d'une enveloppe bizarre, qu'afin de piquer davantage la curiosité des adeptes (*c*). Il fallait donc ainsi juger l'Apocalypse.

Ces auteurs, en second lieu, soutenaient : « Que l'inscription de ce livre est fausse ; qu'il n'a pas été composé par saint Jean ni même par aucun homme apostolique (*d*). Ils ajoutaient que Cerinthe en était l'auteur ; qu'il s'était servi d'un grand nom pour donner plus de poids à ses rêveries et

---

(*a*) Euseb. Hist. eccl., l. 3, c. 9. — (*b*) Idem, l. 7, c. 25. — (*c*) Sall. Philosoph, c. 3, p. 247. — (*d*) Euseb. ibid., l. 7, c. 25.

pour mieux insinuer son opinion sur le règne de mille ans. » Ce Cerinthe était un homme fort entêté de l'opinion du règne de mille ans. Il parut peu de temps après l'époque où l'on fixe la mort des apôtres (*a*). Cette opinion qui était venue des Juifs, il la répandait parmi les Chrétiens, et, pour l'accréditer, il s'appuyait sur l'Apocalypse qu'il soutenait être une production de saint Jean. Mais on le soupçonna d'en être lui-même l'auteur. Au reste, d'autres chefs de secte, tels que Cerdon et Marcion (*b*), au rapport de Tertullien, et même les Alogiens, au rapport d'Épiphane, s'élevèrent contre l'Apocalypse qu'ils niaient être de saint Jean: « Parce que, disaient-ils, entre autres raisons, du temps de Jean il n'y avait point encore d'église chrétienne à Thyatire. » Ce que saint Épiphane ne craint point de leur accorder; car il suppose que, lorsque saint Jean écrit à l'église de Thyatire, il en parle, non comme si elle existait alors, mais par un esprit de prophétie. De cet aveu d'Épiphane nous tirerons nous une conséquence; c'est que cet ouvrage appartient à la secte qui était originairement à Thyatire, c'est-à-dire à la secte phrygienne.

A ces docteurs grecs qui niaient l'autorité de l'Apocalypse (*c*), comme ouvrage de saint Jean, il faut joindre celui d'un auteur latin qui écrivait environ vers l'an 200 de l'ère chrétienne, et qui était comme l'oracle de l'église de Rome. C'est le prêtre Caïus. Cerinthe, dit cet auteur, alléguant certaines révélations, comme écrites par un grand apôtre, débite des prodiges qu'il a feints comme lui ayant été découverts par des anges. Il assure qu'après la résurrection, il y aura un règne de J.-C. sur la terre, et que les hommes jouiront des plaisirs du corps dans Jérusalem; qu'ils passeront mille ans dans les fêtes nuptiales, etc. Ce sont là précisément les dogmes de l'Apocalypse attribué à

(*a*) Euseb., l. 3, c. 28 et c. 25. — (*b*) Tertull. contr. Marcion, l. 4; Epiph. Hæres., c. 57. — (*c*) Euseb. Hist. eccles., l. 3, c. 28.

Jean, et que Caïus regarde comme l'ouvrage de Cerinthe.

Denis d'Alexandrie fut plus circonspect dans son jugement que les auteurs dont il cite le témoignage contre l'autorité de l'Apocalypse. « Pour moi, dit-il, je n'oserais rejeter entièrement ce livre, surtout parce que plusieurs de mes amis le reçoivent. Je le regarde comme étant au-dessus de ma portée. Je crois qu'il renferme un sens admirable, mais un sens mystérieux et caché. Car, quoique je n'y entende rien, je soupçonne qu'il y a quelque sens sous ces paroles, et, donnant plus à la foi qu'à mon propre jugement, je les estime trop sublimes pour être entendues par un homme comme moi. Ainsi, je n'ai garde de condamner ce que je n'entends point; mais j'admire ce que je ne peux comprendre. » La première partie de cette dernière phrase est aussi philosophique que la dernière l'est peu. Au reste, elle exprime un sentiment de modestie aussi rare que louable.

Il ne convient pourtant pas que cet ouvrage soit de saint Jean. Je n'accorderais point facilement, dit-il ensuite, que saint Jean en fût l'auteur, quoique saint Jean fût un homme inspiré du Saint-Esprit. Il tâche même de prouver le contraire par une espèce d'opposition qu'il met entre les écrits de cet apôtre et l'Apocalypse qu'il attribue à un autre Jean.

Il paraît, par les paroles de Denis, que le grand nombre des églises n'admettait pas ce livre; autrement, au lieu de dire qu'il n'ose le rejeter, parce que quelques-uns de ses amis le reçoivent, il eût dit : Parce que grand nombre d'églises l'admettent. Dire que plusieurs le recevaient de son temps, c'est annoncer aussi que plusieurs ne le recevaient pas. Il y a quelque chose de plus précis, c'est que l'Apocalypse ne se trouve point dans le recueil intitulé : *Canons apostoliques*, qui est le code de l'ancienne église. Il y a même cette différence entre les pères qui ont admis l'Apocalypse et ceux qui lui ont donné l'exclusion, c'est que les premiers l'admettent sans paraître s'embarrasser comment il leur est

venu, et que les autres ne le rejettent qu'après un examen critique.

Après avoir conduit nos témoins pour ou contre l'Apocalypse jusqu'au milieu du troisième siècle, nous allons continuer l'examen des opinions que l'on a eues sur ce livre dans les siècles suivans. Le premier commentaire que l'on ait eu de l'Apocalypse est de Victorin. On le trouve dans l'Index de la bibliothèque des pères. Mais c'était la destinée du premier commentateur de l'Apocalypse d'avoir la réputation d'un fort médiocre écrivain ; et son explication la justifie.

Après lui vient Lactance qui était millénaire comme Victorin. Il ne fait que quelques allusions à l'Apocalypse, par la raison qu'il a coutume de citer très-rarement l'Écriture et souvent les sibylles, dont les fables furent adoptées par les Chrétiens, ainsi que les écrits des Trismégistes.

« Le fils du grand et suprême Dieu, dit Lactance, viendra pour juger les vivans et les morts, selon le témoignage de la sibylle. Mais quand il aura détruit toute injustice, rendu le grand jugement et ressuscité tous les justes qui ont été depuis le commencement du monde, il demeurera mille ans parmi les hommes, et il les gouvernera très-justement. » Et ailleurs, dans l'épitome de ses Institutions, il dit qu'on ne peut douter de ces vérités, parce qu'elles sont prédites par Trismégiste, par Hydaspe et par les sibylles. Pour moi, malgré la prévention qu'on a pour ces derniers ouvrages, je ne doute point qu'ils n'aient dû renfermer une doctrine en beaucoup de points conforme à celle des Chrétiens, puisque ceux-ci n'ont rien créé, mais ont tout emprunté des cosmogonies de l'Orient et de l'Égypte. Les sibylles étaient des prophétesses comme celles de Pepuzza, et devaient enseigner la même doctrine mystique. Nous retrouvons dans les opinions des mages ou des collègues d'Hydaspe, dans l'Apocalypse, les traces de la religion mithriaque dont le christianisme est une branche. Lactance pouvait donc, avec quelque

raison, s'appuyer de ces ouvrages autant que de l'écriture chrétienne qui porte sur les mêmes principes, et qui a emprunté d'eux le fond de ses fictions, sur lequel elle a mêlé une triste broderie.

Eusèbe (*a*), qui avait fait beaucoup de recherches, et qui est l'historien de la créance de son temps, doute fort si l'on doit admettre l'Apocalypse comme livre canonique. « Pour ce qui est de l'Apocalypse, dit-il, on en doute encore aujourd'hui, de même que j'ai dit que les anciens en ont douté, comme je l'ai fait voir ailleurs en alléguant leurs propres paroles. » Après avoir donné le catalogue des livres reconnus pour vrais, et celui des livres tout-à-fait faux, il ajoute que : « L'on peut, si l'on veut, mettre dans cette dernière classe l'Apocalypse de saint Jean, que les uns rejettent du nombre des livres de l'Écriture, et que les autres admettent. » Rien n'est plus clair que ces paroles d'Eusèbe qui, dans un autre endroit, conjecture que l'Apocalypse est de Jean surnommé le prêtre.

Le fameux ouvrage intitulé *Synopse* ou *abrégé de l'Écriture*, donne un catalogue des livres canoniques, et on y lit à la fin ces paroles : « Il y a de plus l'Apocalypse de *Jean le théologien*, reçu et approuvé comme étant de lui. » L'auteur de la Synopse, qui lui-même rejetait l'Apocalypse, ajoute que quelques-uns l'attribuaient à saint Jean. L'épithète de théologien, donnée à ce Jean, quel qu'il fût, est la véritable dénomination que mérite l'auteur de l'Apocalypse, ouvrage mystique contenant tous les principes de la théologie orientale.

Mais ce qui prouve que l'Apocalypse n'était pas encore dans le canon, c'est le concile de Laodicé, le premier que nous connaissons qui ait dressé le catalogue des livres sacrés. Il fut tenu vers l'an 360 par trente-deux évêques d'Asie. On y donne la liste des livres canoniques, les seuls qu'on dût

(*a*) Hist. eccl., l. 3, c. 25.

lire dans l'Église, dit le concile; et il n'y est point question de l'Apocalypse. Il est étonnant que des évêques d'Asie ne connussent pas un ouvrage écrit en Asie par saint Jean, fondateur des églises d'Asie, et prédécesseur des mêmes évêques qui auraient ainsi proscrit un de ses ouvrages, et cela à Laodicé, une des sept églises nommées dans l'Apocalypse, et à laquelle saint Jean rend un témoignage si glorieux. Cependant ces évêques d'Asie n'étaient pas des esprits forts qui demandassent de grandes autorités pour croire, si on s'en rapporte à saint Augustin qui, d'un seul trait, nous trace le caractère de ces évêques asiatiques. Il dit, dans sa note sur ces mots de l'Évangile de saint Jean, « que ce disciple ne mourrait point, » il dit que des gens d'Éphèse qui avaient beaucoup d'esprit, et qui ne croyaient point à la légère, avaient assuré que saint Jean n'était pas mort; qu'à la vérité, il était enterré dans leur ville; mais qu'il était, dans sa fosse, comme un homme qui dort est dans son lit; et que, de la même manière que l'on voyait les draps et la couverture se hausser et se baisser à mesure qu'un homme qui dort respire, aussi on voit hausser et baisser par intervalle la terre de la fosse où saint Jean était enterré. On voit par-là que ces Asiatiques n'étaient pas des incrédules; et néanmoins ils ne croient pas à la prophétie de saint Jean, faite en particulier pour eux.

Saint Cyrille de Jérusalem fait, dans sa quatrième Catechèse, le dénombrement des livres sacrés, et dans ce nombre l'Apocalypse n'y est pas. On ne le lisait donc point en public, puisqu'un catéchiste n'en parle pas. Saint Grégoire de Nazianze donne la même liste des livres canoniques; et finissant à l'épître de saint Jude, sans qu'il ait fait la moindre mention de l'Apocalypse : « Ce sont là, dit-il, les seuls livres authentiques et divins. Tous les autres doivent être mis au rang des livres apocryphes. » L'Apocalypse s'y trouve donc rangé.

Amphiloque (*a*), évêque d'Icone, après avoir aussi donné

(*a*) Amphil. de Selenc.

le catalogue des livres sacrés, ajoute: « Pour ce qui est de l'Apocalypse, il est reçu par quelques-uns; mais il est rejeté par le plus grand nombre. »

Saint Épiphane réfute assez mal les Alogiens qui rejetaient l'évangile selon saint Jean et son Apocalypse. Il donne à entendre qu'il leur sacrifierait volontiers l'Apocalypse, s'ils admettaient au moins l'évangile de Jean. S'ils admettaient, dit-il, l'évangile, et qu'ils ne rejetassent que l'Apocalypse, on pourrait dire qu'ils le feraient par trop d'exactitude, et pour ne pas vouloir recevoir un livre apocryphe. Cette condescendance de la part d'un homme qui avait autant de roideur qu'Épiphane, prouve qu'il ne comptait pas trop sur l'authenticité de ce second ouvrage de Jean.

Mais si les Orientaux et les Grecs étaient peu favorables à l'Apocalypse, les Latins, et surtout ceux qui étaient le plus à l'Occident, étaient mieux disposés à le recevoir. De ce nombre étaient les auteurs espagnols ou voisins de la Garonne; en général, tous ceux qui étaient les plus éloignés des lieux où fut écrit l'Apocalypse furent aussi ceux qui montrèrent plus de crédulité, parce qu'ils avaient moins de moyens de se détromper.

Ambroise, qui avait une espèce de baguette divinatoire, non pas pour discerner les véritables écrits, mais pour découvrir les corps saints et les reliques des martyrs, le cite à tout propos. C'était un homme à vision et à songes qui lui venaient du ciel, et qui lui apprenaient ce que tout le monde ignorait; et conséquemment il n'est pas surprenant qu'il ait donné de l'importance aux visions de Jean.

Philastre, ami de saint Ambroise, traite déjà d'hérétiques ceux qui rejetaient l'Apocalypse. Mais Philastre mettait aussi au nombre des hérétiques ceux qui disaient que le nombre des années, depuis la création, n'est pas certain; ceux qui soutiennent qu'il y a plus de sept cieux; ceux qui regardent les tremblemens de terre comme des effets natu-

rels ; ceux qui croient les étoiles fixes et le firmament immobile, au lieu de concevoir la divinité comme les tirant, chaque soir, de son trésor, et mettant ensuite, pour ainsi dire, la toilette qu'elle plie ensuite le lendemain matin. Voilà un des garans de l'authenticité de l'Apocalypse et du caractère d'inspiration divine qu'il porte.

Sulpice Sévère, en qualité de millénaire, traite de fous et d'impies ceux qui rejettent l'Apocalypse. Mais ces fous-là, de l'aveu de Sévère lui-même, étaient le plus grand nombre; car il convient que la plupart le rejetaient.

Cependant le parti de l'Apocalypse prévalut bientôt en Occident, surtout depuis que le concile de Carthage, tenu en l'an 397, l'eut inséré dans le catalogue des livres sacrés ; et ce que dit Sévère, que la plupart le rejetaient, s'entend des Grecs et des Orientaux principalement qui s'attachaient au concile de Laodicé, tenu il y avait près de cent dix ans. On voit qu'à mesure qu'on s'éloigne des époques des événemens, la crédulité, plutôt que la vérité, y gagne. Il suffisait aux évêques du concile de Laodicé que, dans les traditions ou archives d'Éphèse et des églises, parmi lesquelles était Laodicé, il n'y eût ni trace ni mémoire de l'Apocalypse pour n'en faire eux-mêmes aucune mention. Ceux du concile de Carthage n'ont pas jugé à propos de nous dire comment ils voyaient mieux que les Asiatiques dans les monumens d'Asie. Il en est sans doute des conciles comme des souverains qui ne se croient pas obligés de rendre raison de leur conduite. La grande influence d'Augustin sur les décisions des conciles d'Afrique fut cause que les livres canoniques de l'église latine furent aussi canoniques à Carthage. Les Latins considéraient Augustin. Il crut devoir donner à son tour de la considération aux livres qu'ils avaient adoptés, même sans critique. Augustin lui-même n'en avait guère. Car il lisait en chaire les fables connues sous le nom d'Actes de martyrs. Il dressait une espèce d'inventaire des miracles qu'opéraient

leurs reliques, et dont il faisait la lecture en public, le jour même du dimanche. Premièrement, un prêtre guéri de la gravelle par le moyen d'une de ses chemises portée à la châsse du martyr; un incrédule des plus opiniâtres, converti par des fleurs mises sur son chevet, et qu'on avait tirées de dessus l'autel; tantôt le martyr était apparu à une femme pour la consoler. Voilà le grand Augustin l'apôtre des visions apocalyptiques. Il me semble qu'il aurait dû se reposer sur les Grecs d'Asie du soin de juger un livre évidemment fait dans leur pays. Mais Carthage était alors subjuguée par l'opinion de Rome, comme autrefois elle l'avait été par ses armes.

Saint Jérôme, quoique meilleur critique, fait l'éloge de l'Apocalypse; mais malheureusement ce qu'il en dit décrédite l'éloge lui-même. Il dit qu'il n'y a pas un mot dans ce livre qui ne renferme plus de sept sens, si nous sommes, ajoute-t-il, assez heureux de les trouver. Saint Denis, plus modeste, se contentait d'un seul qu'il n'entendait point. Saint Jérôme, qui ne voyait pas plus clair, en suppose plusieurs, si toutefois on est assez heureux pour les deviner; ce qui doit mettre la paix entre les interprètes de l'Apocalypse, puisqu'il y a sept manières de voir. Chacun pourra avoir raison, malgré la différence des explications, pourvu qu'elles ne passent pas sept. Ceci nous console, et nous fait croire que la nôtre pourrait bien être une des sept bonnes. Au moins elle a le mérite de la nouveauté. C'était sans doute pour réparer le peu de respect et de foi qu'il avait témoigné pour l'histoire de Suzanne, pour le cantique des trois enfans et pour le conte de Bel et du dragon, que saint Jérome parlait si avantageusement de tous les sens que l'on pouvait donner à l'Apocalypse. Il craignait d'être puni s'il mettait trop de philosophie dans sa critique, et il se souvenait d'avoir autrefois été rudement étrillé par les anges, pour s'être trop attaché aux auteurs profanes. Ce n'était pas un vain songe, dit-il, j'en ai en-

core les épaules toutes meurtries. Mais comme saint Jérome ne disait pas toujours ce qu'il pensait (*a*), et qu'il parlait, pour me servir de ses expressions, *par économie*, il pourrait bien encore se faire qu'il n'eût pas dit la vérité en cette occasion. Aussi tomba-t-il souvent en contradiction, comme il le fait ici, au sujet de l'Apocalypse. Car, après le brillant éloge qu'il en fait et que nous venons de voir, il dit ailleurs que saint Denis a fait sur cet ouvrage une critique très-exacte, et nous avons vu que cette critique tendait à l'ôter à saint Jean.

Mais, puisque saint Jérôme n'a pas une opinion fort décidée sur cet ouvrage dont il porte deux jugemens si différens, écoutons-le du moins comme témoin de la créance de son temps. Les églises grecques, dit-il, ne reçoivent pas l'Apocalypse (*b*), et cette prévention était si fort à la mode qu'il l'appelle la coutume de son siècle. Personne n'en pouvait être mieux informé que lui qui avait parcouru presque toutes les églises du monde. Mais dire que les églises grecques ne la recevaient pas, c'est insinuer que les églises latines la recevaient. En effet, Innocent premier, évêque de Rome, au commencement du cinquième siècle, la met dans son catalogue des livres sacrés. Mais comme il écrivait peu d'années après le concile de Carthage qui avait mis le sceau de l'autorité à l'Apocalypse, il est possible que l'évêque de Rome ait eu la même raison que le concile, savoir l'opinion et la pratique la plus générale de l'église latine. Comme les Grecs, depuis le concile de Laodicé, s'étaient réunis pour rejeter l'Apocalypse, les Latins, depuis le concile de Carthage, se disposèrent tous à le recevoir. Dès-lors on vit le monde chrétien tomber dans une espèce de schisme à cet égard, et se partager en deux grands corps opposés, l'Orient contre l'Occident. L'Apocalypse, exilé de sa patrie, alla chercher asile chez les étrangers, et prouva la vérité du proverbe,

(*a*) Epis. ad. Paran. — (*b*) Id. Epis. 123. ad Dard.

que l'on n'a jamais plus de sûreté pour mentir que lorsqu'on vient de loin. Jean n'ayant pu être reconnu pour prophète en son pays, le fut en Occident, et forma un parti qui contrebalança l'opinion de l'Orient, et qui le dédommagea du mépris des Asiatiques. De part et d'autre, cependant, ils eurent des déserteurs. Saint Cyrille d'Alexandrie vint se ranger du côté des Latins, et cita l'Apocalypse comme un livre de l'Écriture; c'est ce saint Cyrille dont la mémoire sera bénie à jamais par les dévots à la Vierge pour avoir su la maintenir dans le titre de mère de Dieu.

Environ ce temps-là, un Grec inconnu que, dans le dernier siècle, les savans ont démasqué, se couvrit du nom de Denis aréopagiste, et expliqua l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse qui à peine pouvaient être composés du vivant de saint Denis. Comme la supposition était grossière, elle ne fut pas d'abord goûtée dans son pays natal; mais elle fit fortune en Occident. Papes, conciles, rois, la reçurent avec grand respect, et le monde latin admira la doctrine profonde du prétendu Denis l'aréopagiste. Car, si les Grecs avaient l'esprit fort inventif, les Latins l'avaient encore plus crédule; deux sortes de gens faits les uns pour les autres: les Grecs qui fabriquaient les pièces, et les Latins qui servaient à les débiter. Ce faux Denis cite l'Apocalypse comme un livre canonique dont on ne doute point, et cependant, dès les premiers siècles de l'Église, on a fort douté s'il était canonique ou non.

Non-seulement, on en a douté pendant les cinq premiers siècles, comme nous l'avons fait voir jusqu'ici; mais on en doutait encore dans le sixième siècle. C'est Junilius, auteur latin (*a*), qui nous en assure. Les Orientaux, dit-il, révoquent fort en doute l'Apocalypse. Junilius lui-même, tout évêque qu'il était, abandonne le concile de Carthage pour suivre les Orientaux. Il met l'Apocalypse parmi les livres d'une moyenne autorité, qui tiennent le milieu entre les

(*a*) Junil. de Partib. div. Leg., l. 1, c. 4.

livres vraiment canoniques et les livres certainement faux (a). Cet auteur, qui a beaucoup de méthode, a proposé un moyen de critique pour discerner les livres sacrés de ceux qui ne le sont pas; et il paraît que l'Apocalypse ne lui a pas paru pouvoir soutenir un examen trop rigoureux. Ce qui est de plus étonnant, c'est qu'il écrivait dans le siècle le plus crédule qui fût jamais, et où l'on ne parlait que de miracles. Il fallait avoir une tête bien saine pour se préserver de la contagion qui passait du peuple aux docteurs. Un médiocre critique devait être un phénomène. Saint André de Césarée n'était pas si difficile. Il reçoit l'Apocalypse sans perdre son temps à raisonner sur son authenticité, persuadé que les anciens ont dû faire cet examen. Il n'en veut pas savoir davantage. Il y a des gens qui n'aiment pas la fatigue, et qui trouvent plus court de croire sur parole que d'examiner. Il est inutile, dit saint André dans sa préface sur l'Apocalypse, d'examiner l'autorité de ce livre; car il est certain que nos pères Grégoire le théologien, Cyrille d'Alexandrie, et avant eux Papias, Irénée, Méthode et Hippolyte, disent en plus d'un endroit que c'est un livre divin et digne de foi. Il n'y a que deux choses fausses dans cette assertion: 1° Papias n'a point parlé de l'Apocalypse de Jean. 2° Il est si faux que Grégoire de Nazianze l'appelle un livre divin, qu'au contraire il l'exclut formellement du canon de l'Écriture. Mais ceux qui n'examinent pas plus qu'André sont exposés à se tromper. Il aurait pu dire également: Il est inutile de s'arrêter à l'autorité de ce livre; car il est certain que Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem, et avant eux, Eusèbe, Caïus, etc., disent en plus d'un endroit que c'est un livre apocryphe. Mais ce saint André avait un commentaire tout prêt sur l'Apocalypse, le premier ouvrage de cette espèce chez les Grecs; et il n'était pas si dénaturé que d'étouffer un enfant qui devait faire tant d'honneur à son père. Le Commentaire est

(a) Bibl. Patr. ibid., l. 2, c. 23.

bien pauvre, quoique l'auteur ait invoqué saint Jean dès l'entrée de son ouvrage. Il paraît que le saint ne l'a pas exaucé. L'ouvrage néanmoins fut goûté des amateurs de l'Apocalypse; et Aretas après lui en fit un semblable, ou plutôt il ne fit que copier son prédécesseur.

L'Apocalypse s'introduisit ainsi peu à peu, surtout depuis que le faux Denis l'aréopagiste, qui le mettait au rang des livres sacrés, commença d'être pris par les Grecs pour le vrai aréopagiste. Saint Maxime, qui, dans le septième siècle, fit valoir cet auteur, ne manqua pas de l'en croire, et bientôt quantité d'autres se déterminèrent sur la même autorité. Mais si l'Apocalypse faisait des progrès en Orient parmi les Grecs, il trouvait encore en Occident, où sa domination était le mieux affermie, des docteurs qui refusaient de s'y soumettre, et ce fut la raison qui détermina le concile de Tolède, le premier concile qui se soit tenu en Europe, d'en ordonner la lecture dans les églises sous peine d'excommunication contre les réfractaires. La plupart des docteurs occidentaux qui avaient accrédité ce livre, dans le quatrième siècle, étant des Espagnols, il n'est pas étonnant de voir un concile d'Espagne se signaler par son zèle pour la gloire de l'Apocalypse. Et il est vrai de dire ici que le témoin le plus éloigné croit être mieux instruit que le voisin, et que le dernier informé semble mieux informé que le premier. C'est assez l'ordinaire en fait de foi.

La sanction donnée à l'Apocalypse par le concile de Tolède fit un effet merveilleux. Les menaces d'excommunication achevèrent d'illuminer les esprits, et, depuis ce temps-là, on ne vit plus parmi les Latins aucune trace d'opposition. Il n'en était pas de même chez les Grecs qui, faute d'un remède aussi prompt et aussi efficace, ne revenaient que peu à peu de leur ancien préjugé. Car la voie de la persuasion est bien plus longue; et saint Maxime, qui l'employait pour les ramener, quelque estime qu'il se fût acquise parmi eux, ne faisait pas de si grands progrès.

On aurait pu croire que le concile de Constantinople, assemblé dans le palais de l'empereur l'an 692, mettrait fin à cette dispute. Mais il ne fit rien de cela. Il approuva le concile de Carthage, qui recevait l'Apocalypse; mais il approuva aussi celui de Laodicé, qui le rejetait; contradiction qui n'est permise qu'à un concile, et que personne alors n'aperçut, quoiqu'il y eût à cette assemblée quatre patriarches, deux cent dix évêques, et un légat qui représentait l'église d'Occident. Mais le saint-esprit ne dit pas toujours tout aux évêques. D'ailleurs les deux églises y trouvaient leur compte, d'autant plus qu'on ne prononçait pas sur la différence d'opinions relativement à un livre auquel on n'attachait pas grande importance. Nous voilà donc aussi peu avancés qu'auparavant.

Le siècle suivant, qui est le huitième, ne nous éclaire pas davantage. On y voit seulement Jean de Damas (*a*) qui met l'Apocalypse au rang des livres sacrés; malgré l'autorité dont il jouissait en Orient, ce ne fut pas encore le sentiment général de l'église grecque, comme on peut le voir par la Sticho-Métrie de Nicéphore (*b*), lequel était à la tête de cette église vers le commencement du neuvième siècle. Ce patriarche de Constantinople y range l'Apocalypse au nombre des livres contestés et douteux.

Après, viennent ces temps d'ignorance qui sont les beaux siècles de l'imposture et de la crédulité, ces siècles de fer pour la raison, où l'on digère facilement toutes les absurdités. On y perd de vue l'Apocalypse, par le défaut de monumens. Tout ce qu'on peut présumer, c'est que ce fut alors que son triomphe fut complet dans l'église grecque, et qu'il fut sûr enfin de sa place parmi les livres divins. On ne saurait marquer le temps précis ni les circonstances de cette réception. Ce qu'il y a d'assez constant, c'est que ce fut vers le

(*a*) Orthod. fid., l. 6, 4, c. 1, 1 8. — (*b*) T. 8 des grands Critiques d'Anglet.

dixième siècle. Depuis ce temps-là, il ne paraît pas la moindre contestation sur cette matière, ni parmi les Grecs ni parmi les Latins. L'empereur Othon III portait par dévotion un habit où il avait fait mettre tout l'Apocalypse en broderie. C'était sans doute une espèce de robe olympique, semblable à celle des initiés, qui était chargée de figures monstrueuses de toute espèce, de dragons, etc.

M. Burnet, dans son Voyage d'Italie, prétend avoir vu un manuscrit de cinq cents ans, qui contenait avec des figures les visions de l'Apocalypse jointes aux fables d'Ésope. Si le fait est vrai, cette union n'a rien qui doive nous surprendre, puisque tous deux ont été faits pour l'instruction des Phrygiens, et composés dans le même pays et dans la même langue. Jean instruisait les mêmes hommes qu'avait instruits Ésope; et tous deux employèrent le style allégorique qui était celui que prenait la science en général, et en particulier la morale, dans ces pays-là. L'un enseignait la morale sacrée, et l'autre la morale humaine; et tous deux par des figures, les unes à la portée du simple peuple, et les autres qui ne pouvaient être entendues que des initiés. L'intelligence des unes était facile; on a bientôt écarté l'enveloppe. Le voile est resté étendu sur les autres, jusqu'à ce que la même science qui l'avait tissu vînt le décomposer et le réduire à ses plus simples élémens. Il y avait une clef, et il fallait la trouver; et conséquemment les esprits ont dû se tourner sur tous les sens. On jugera si c'est nous qui avons été heureux.

Au reste, si jamais livre a été redevable de quelque lustre à ses commentateurs, ce n'est pas assurément l'Apocalypse; j'entends de tout le temps qui a précédé la réformation de l'Église. Outre qu'ils ne sont qu'en fort petit nombre, ce sont des commentaires si obscurs et si pitoyables, qu'on n'ose même les attribuer aux personnes dont ils portent les noms. Témoins ceux de saint Ambroise, de Primase, de saint Anselme, de saint Thomas, de saint Bernardin. Mais depuis la

grande révolution arrivée dans le seizième siècle, un nouvel intérêt de religion a mis les esprits en mouvement, et l'on s'est appliqué plus que jamais à chercher le sens de l'Apocalypse. Dès-lors, livré en proie à toutes sortes de commentateurs, il a fait le sujet de disputes et de controverses entre les Catholiques, les Luthériens, les Calvinistes et les Anglicans. Comme, de l'aveu de tous les partis, ce livre contenait la destinée de l'Église, chaque secte, en particulier, n'a pas manqué de s'en faire l'application, et souvent à l'exclusion des autres. Les Anglais y trouvèrent les révolutions de la Grande-Bretagne; les Luthériens y virent les troubles d'Allemagne; les Français réformés ce qui était arrivé en France. Enfin chaque église prétend y être selon le rang qu'elle croit tenir dans le plan de la Providence, et ce rang est toujours la première place. On y a vu tout ce qu'on y a voulu voir, excepté ce qui y est réellement. Les figures bizarres de l'Apocalypse ont été semblables à celles des nuages qui présentent toujours l'image que l'on veut, pour peu qu'on s'étudie à chercher les traits épars qui servent à la composer, et, en voulant voir, on finit par être dupe de l'illusion qui suit toujours celui qui la cherche.

EXAMEN

DE L'APOCALYPSE.

CHAPITRE PREMIER.

C'est de l'obscurité des sanctuaires qu'est sortie la fable du Tartare et de l'Élysée, et toutes les autres fables destinées à intimider le crime et à encourager la vertu. Parmi le grand nombre de ces fables sacrées qui ont pour but d'imprimer dans le cœur des mortels la crainte de la justice des Dieux, on distingue surtout celles qui menaçaient l'Univers d'une destruction totale, quand les générations seraient assez corrompues pour que la divinité fît éclater sa vengeance contre les coupables mortels. Comme il y avait un jugement qui, après la mort de chaque homme, décidait de son sort, il y en avait aussi un qui décidait du sort des générations, quand elles avaient mérité d'être toutes détruites pour faire place à une génération nouvelle, composée d'hommes plus vertueux. Ce jugement devait se faire avec le plus grand appareil; et la chute de l'ancien monde, habité par des hommes coupables, était accompagnée des désastres les plus grands, et annoncée par les présages les plus terribles. Telle était la grande menace par laquelle on effrayait les peuples dans la vue de les contenir. Quoique jamais elle ne dût se réaliser, on la craignait toujours, et c'était assez. Si, par hasard, on osait en

fixer l'époque, on en était quitte pour la remettre à un autre temps; et le peuple n'en était pas moins dupe. Car tel est toujours son sort quand il s'abandonne à des prêtres. De-là ces frayeurs perpétuelles dans lesquelles on tint le peuple durant les premiers siècles de l'Église, et ces funestes craintes de la fin du monde, que l'on croyait toujours prochaine (*a*). On la remit ensuite au onzième siècle ou à l'an mille de Jésus-Christ, parce qu'il est dit dans l'Apocalypse que c'est après un règne de mille ans de Christ que la fin arrivera. On a, jusque dans les derniers siècles, réveillé cette chimère qui n'effraie plus personne. Mais les ouvrages des temps voisins de l'ère chrétienne ont conservé des traces de cette opinion religieuse. Elle était consacrée par les vers sibyllins; et Virgile l'avait en vue, dans sa quatrième églogue, lorsqu'il parle du renouvellement du monde et du commencement d'un nouvel ordre de choses pour la Nature, comme nous l'avons vu dans le Traité précédent. Les prêtres toscans (*b*) l'enseignaient aussi dans leurs sanctuaires; ce qu'on a pu voir par le passage que nous avons cité de Plutarque dans la Vie de Sylla. Nous nous rappelons qu'ils disaient que, lorsqu'une génération s'était entièrement corrompue, alors sa fin arrivait, et qu'une plus vertueuse prenait sa place; que ce grand changement, cette révolution terrible s'annonçaient par des signes surprenans qu'on remarquait au ciel et sur la terre; tels que le son bruyant de la trompette qui se faisait entendre au sein des airs. Car c'était-là le prodige que les prêtres, dans la Vie de Sylla, prétendaient expliquer, et qu'ils comptaient au nombre

(*a*) St. Cyrill. Catech. 4. de futur Judicio. — (*b*) Plutarque, t. 1, p. 455.

des signes qui devaient annoncer la fin du monde. Effectivement, l'Évangile parle souvent de la fatale trompette qui sonnera à la fin des siècles, et qui appellera les morts au tribunal du grand juge, ainsi que des prodiges effrayans qui doivent paraître au ciel et sur la terre. Toutes ces fictions se ressemblent assez, et partent à peu près des mêmes sources, c'est-à-dire de la mystagogie orientale [132].

C'était un principe généralement reçu que, pour contenir les hommes dans les bornes de la justice, on a droit de tout employer, jusqu'à l'imposture; qu'on doit les menacer de ces vengeances terribles qu'exercent de temps en temps les Dieux célestes, et des supplices inévitables, réservés au crime dans les enfers; que l'on doit contenir les esprits par des mensonges, lorsqu'on ne peut les retenir par la vérité. Ainsi raisonnait Timée de Locres (*a*), disciple de Pythagore, qui lui-même avait puisé sa doctrine en Égypte et en Orient, où, plus qu'ailleurs, on fit usage des fables sacrées pour gouverner les hommes. C'est de l'Égypte que nous est venue la fable de l'Atlantide submergée à cause des crimes de ses habitans. C'est de la Chaldée qu'est venue la fable du déluge de Xixutrus dont le Noé des Hébreux et le Deucalion des Grecs sont une copie; déluge destiné à punir les crimes dont les premiers habitans de la terre s'étaient rendus coupables. Car nous avons déjà fait remarquer que ces événemens ne sont jamais censés être l'effet d'une cause naturelle [133]; ce qui prouve bien que ce n'est point une tradition historique. Ils sont toujours un effet de la justice des Dieux irrités contre les hommes; ce qui décèle bien leur but mystagogique.

(*a*) Timée de Loc., c. 6, édit. Batteux.

C'est ainsi qu'on fit peur du tonnerre aux hommes, et qu'on leur apprit à regarder la foudre comme l'arme redoutable dont se servaient les Dieux pour punir les mortels coupables; quoique les gens instruits qui tenaient ce langage sussent bien que c'est un effet aussi naturel que le vent, la grêle et la pluie. Les épidémies, les tremblemens de terre, les inondations, la famine, la guerre passent encore dans l'esprit du peuple pour être des signes et des effets de la vengeance divine, quoique le sage n'y voie que l'effet des intempéries de l'air, des fermentations des élémens, ou des désordres de nos passions. Si la crainte n'a pas fait les Dieux, au moins a-t-elle servi à les confirmer dans leur empire.

Virgile (*a*), en parlant de ce renouvellement de la Nature dans son églogue quatrième, laisse échapper des traces de cette opinion, que c'étaient les crimes de la terre qui faisaient finir les générations. « S'il reste, dit-il, quelques vestiges de notre forfait, vous les effacerez et vous délivrerez la terre d'une frayeur éternelle. » Hésiode (*b*) suppose pareillement que Jupiter irrité fait finir les différens âges d'argent, d'airain et de fer, à mesure qu'il s'aperçoit que les mœurs se dégradent. C'était un frein religieux, par lequel on cherchait à contenir, pour quelque temps, les mœurs, au moment où l'on craignait une décadence générale; et par lequel on réveillait la crainte superstitieuse dans les siècles d'ignorance. Tel fut le but du livre de l'Apocalypse dans lequel l'auteur fait la peinture des maux dont est menacé l'Univers à la veille d'une ruine générale, causée par les

(*a*) Virgile, Eclog. 4, v. 13. — (*b*) Hesiod. Opera et Dies, l. 1, p. 137.

désordres des hommes. Il y place aussi le tableau de la félicité dont jouiront ceux qui, par la pureté de leurs mœurs et leur fidélité aux lois de l'initiation, se seront préservés de la corruption universelle. C'est en dernière analyse le résultat de cet ouvrage mystique, dans lequel on a fait entrer beaucoup d'astrologie, plusieurs idées cabalistiques, et surtout le dogme des deux principes, lumière et ténèbres, avec le tableau de leurs combats et de ceux des génies qui sont subordonnés à l'un et à l'autre. On y voit enfin la victoire du premier sur le second, victoire qui doit terminer l'ancien ordre de choses et régénérer l'Univers. Voilà ce qu'est l'Apocalypse.

C'est un ouvrage de la nature de ceux que composaient les mages sur les combats d'Ormusd contre Ahrimane (*a*), et sur la victoire que le premier, à la fin des siècles, devait remporter sur le second, quand le temps marqué par les destins serait arrivé. La terre était menacée des plus terribles fléaux, de la peste et de la famine qu'y apporterait Ahrimane. Mais celui-ci devait être bientôt vaincu, détruit, et disparaître à jamais de dessus la terre qui, devenant alors plus unie et parfaitement égale, ne serait plus que comme une grande ville qui renferme dans son sein des habitans heureux qui mènent la même vie et parlent la même langue. Théopompe, d'après le sentiment des mages, continue Plutarque, prétend que ces deux principes devaient être vainqueurs et vaincus tour à tour, pendant trois mille ans chacun; que pendant trois autres mille ans, ils devaient se faire la guerre, se combattre et détruire les ouvrages l'un de l'autre; mais qu'à la fin, le mauvais prin-

(*a*) Plut. de Iside, p. 370.

cipe ou le génie des ténèbres serait détruit, et qu'alors les hommes, réunis à Ormusd, chef de la lumière, seraient heureux, vivraient sans avoir besoin d'alimens, et que leurs corps lumineux ne rendraient point d'ombre; telle était, dit Plutarque, la mythologie des mages. En suivant l'examen du plan et du but de l'Apocalypse, il ne sera pas difficile de s'apercevoir que l'auteur avait en vue le même objet (*a*). On y verra la terre menacée des plus grands maux, affligée par la peste et la famine, comme dans la mythologie des Perses. On y remarquera les combats du diable (*b*) ou du grand serpent qui a séduit le monde, contre des anges de lumière; le triomphe momentané de cet ennemi du bon principe, ou du Dieu source de toute lumière; et enfin, sa défaite et son emprisonnement dans le noir Tartare d'où il ne doit plus jamais sortir. Alors paraît la terre nouvelle (*c*), la cité sainte, brillante de clarté, où l'on ne reconnaît plus les ombres, et où les initiés aux mystères de la lumière de l'agneau, ne formant plus qu'un même peuple, jouiront d'une félicité éternelle.

Deux fables théologiques ne peuvent pas avoir plus de ressemblance et dans leur marche et dans leur but; et je ne doute pas que, si, au lieu d'un extrait aussi abrégé de cette doctrine des mages, nous eussions un ouvrage complet, comme celui du prophète ou de l'hiérophante Jean, on n'y découvrît une foule d'autres rapports. Au moins il est certain que ces rapports sont parfaits dans le plan et dans le but général; ce qui nous suffit pour ne pas douter que ce ne soit l'ouvrage du même génie mystago-

(*a*) Apocalypse, c. 6, v. 6 et 8. — (*b*) Ibid., c. 19, v. 11, v. 19; c. 20, v. 2, v. 3, v. 7, 9. — (*c*) Ibid., 21, v. 25, c. 22, v. 5.

gique sur la doctrine des deux principes, dont l'un, (dit Plutarque,) ou le bon, s'appelait *Dieu*, et l'autre ou le mauvais s'appelait *démon*. Cette doctrine, observe Plutarque, était consacrée dans les initiations et dans les institutions religieuses, tant des Grecs que des barbares, et venait des premiers législateurs et des anciens théologiens; c'est-à-dire qu'elle prenait sa source dans le besoin que les législateurs eurent de s'unir aux prêtres pour imaginer les fictions religieuses, nécessaires pour contenir les peuples et pour ramener au devoir par l'imposture, comme dit Timée, ceux qu'on ne peut y rappeler par la seule raison. Elle eut la même origine que la fable de l'Elysée et du Tartare, que le dogme de la Providence, la même que l'institution des mystères dans lesquels on enseignait cette doctrine, afin de fortifier les lois par l'opinion religieuse, comme nous l'avons fait voir ailleurs avec plus d'étendue dans notre examen des mystères.

Celse, dans Origène (*a*), a très-bien connu le but que s'étaient proposé les anciens législateurs en créant ces sortes de fables si propres à effrayer la terre et à contenir les hommes par le frein de la crainte religieuse. « C'était, dit-il, pour étonner les ames simples à qui on faisait redouter des vengeances qui d'ailleurs n'avaient aucun fonds de réalité. On peut assimiler, continue Celse, ces fictions effrayantes des Chrétiens aux fantômes et aux autres objets de terreur que l'on présentait aux initiés dans les mystères de Bacchus. Il ajoute que la fable des déluges de Deucalion et ces périodes successives de submersion et d'embrâsement de l'Univers

(*a*) Orig. contr. Cels., l. 4, p. 172.

avaient donné lieu aux Chrétiens d'imaginer leurs fables sacrées, et surtout celle de la fin du monde, par le feu, au moment où leur Christ viendrait juger l'Univers. » Origène répond à Celse (*a*) que, chez les Grecs et chez les autres peuples, ces destructions étaient attribuées au mouvement des astres et à leur retour périodique à certains aspects : au lieu que, chez les Chrétiens, on regardait ces grands désastres comme la suite de la malice des hommes dont la perversité allait toujours croissant, et sollicitait la vengeance de Dieu qui, par le feu et par l'eau, détruisait les générations coupables. Origène a donc donné à ces fictions le véritable motif qui les a fait imaginer, et marqué leur but moral et mystagogique. Aussi dit-il plus haut (*b*) que le but que se proposaient les docteurs chrétiens en propageant cette doctrine était de corriger le genre humain, soit en imprimant la crainte des peines, soit en encourageant par l'espoir flatteur des récompenses. Origène, sans le vouloir, nous a donné le mot de l'énigme, et décélé le secret des législateurs et des prêtres. Origène a eu tort de dire que les Chrétiens ne regardaient pas ces événemens comme provenant des mêmes causes que celles auxquelles les attribuaient les païens ; puisqu'il est certain par Sénèque (*c*) que ceux-ci supposaient qu'ils n'avaient lieu que lorsque les Dieux voulaient donner à la terre un ordre de choses meilleur que le premier qui avait dégénéré, et la faire habiter par une génération nouvelle, qui eût toute son innocence. Quoique les livres juifs n'attribuent pas aux astres le déluge, il n'en est pas

---

(*a*) Orig. contr. Cels., l. 4, p. 173. — (*b*) Ibid., p. 172. — (*c*) Senec. Quæst. Nat., l. 3, c. 29, 30.

moins vrai aussi que quelques auteurs supposent que Noé ou Xixutrus avait pressenti le déluge, par une suite de la connaissance qu'il avait de l'astronomie ; en sorte que l'on ne peut pas dire que ce soit deux idées opposées que d'attribuer ces révolutions à la marche des cieux et à la colère divine, puisqu'on supposait que les Dieux avaient ordonné la Nature de manière que les bouleversemens arrivassent au moment où les générations se seraient entièrement corrompues. Il n'en demeure donc pas moins certain que, chez les païens, dans Ovide, dans Hésiode, comme chez les Chrétiens, les submersions et la fin des générations ont été amenées pour punir la corruption des hommes. C'était là cette terrible leçon que l'on donnait aux initiés; c'étaient là ces vengeances des Dieux, dont on devait souvent leur imprimer la crainte, suivant Timée. Enfin, c'était là le grand ressort politique et religieux dont on se servait pour mouvoir les hommes par l'espérance et la crainte.

C'était donc avec très-grande raison que Celse, à l'occasion des peines éternelles (*a*), comparait tout ce que les Chrétiens pouvaient enseigner à cet égard, à ce qu'enseignaient tous les chefs d'initiations et tous les mystagogues anciens, et qu'il disait qu'ils n'avaient fait que se copier, et que les uns et les autres n'étaient pas plus fondés en vérités dans leurs assertions et leurs menaces. On berça donc les peuples de l'espoir d'un meilleur ordre de choses. On fit espérer aux Juifs un messie qui les délivrerait de l'oppression où ils gémissaient ici-bas, et qui établirait son règne glorieux sur la terre. On leur parla d'une nouvelle Jérusalem, d'une cité sainte, qui s'élèverait sur les ruines des géné-

(*a*) Orig. contr. Cels., l. 8, p. 420.

rations présentes, désignée sous le nom de Babylone ou de terre de prostitution. C'était après cette brillante habitation que soupiraient tous les initiés aux mystères de la lumière, qui seuls auraient droit de l'habiter. C'était là leur élysée, dans lequel les ames vertueuses devaient un jour passer, lorsqu'Ormusd aurait vaincu Ahrimane, et l'aurait enchaîné à jamais dans l'abîme, avec ceux qui se seraient attachés à lui, et qui auraient pratiqué les œuvres de ténèbres. Tel était, en dernière analyse, le résultat des espérances et des craintes dont on berçait les initiés aux mystères d'*aries* ou du soleil équinoxial de printemps, uni à l'agneau équinoxial ou pascal, au moment où le Dieu de lumière remportait son triomphe sur les ténèbres de l'hiver. C'était une véritable théophanie qu'on se promettait, tous les ans, à cette époque; et c'est sans doute ce qui lui a fait donner le nom, par les anciens mystagogues, d'agneau de la théophanie (*a*), ou du fils des théophanes. Aussi était-ce à pâque ou durant le *pervigilium paschœ*, que l'on attendit long-temps, durant les premiers siècles de l'Église, la fin du monde, et le passage des ames vertueuses dans la cité sainte que l'agneau éclairait de sa lumière. C'était la grande attente des premiers fidèles. On les entretenait tous les ans de cette chimère de la venue de l'époux, des noces de l'agneau. Isidore de Séville (*b*) observe que la nuit de pâque était une veille sacrée, non-seulement parce que le Christ étant ressuscité, il ne fallait pas qu'il trouvât les fidèles endormis, mais encore parce que c'était à la même heure où il avait ressuscité qu'il devait un jour venir juger les hommes. Lactance (*c*) en dit autant; que

(*a*) Hygin, fab. 188. — (*b*) Origen., l. 6, c. 16. — (*c*) Lact., l. 7, c. 19.

c'est là cette nuit fameuse pendant laquelle on veille dans l'attente de l'arrivée du roi et du Dieu de l'Univers ; qu'il y paraîtra en libérateur, en juge et en vengeur, et qu'il descendra accompagné de ses anges.

Cédrénus et l'auteur de la Chronique pascale (*a*) fixent également à l'entrée du soleil à l'agneau équinoxial, ou au premier degré d'*aries*, l'avénement de Christ et la consommation des siècles ; et cela d'après les écrivains sacrés.

Il résulte de ces passages que la consommation des siècles devait s'opérer au point même du ciel ou au lieu du zodiaque où le soleil était au moment du départ des sphères. La résurrection universelle devait s'effectuer au moment de la résurrection de Christ, ou à pareille époque du temps, c'est-à-dire au moment où le Dieu-soleil, sous la forme de l'agneau, attirerait vers lui les ames des initiés, comme l'indique l'empereur Julien (*b*). Tel était donc l'objet de ces veilles sacrées. l'attente d'une théophanie et l'apparition du Dieu-lumière qui devait transplanter ses élus dans la cité sainte, dans cette Jérusalem libre et mère de tous les hommes, comme l'appelle saint Cyrille (*c*), ou dans l'air libre et l'élysée, comme l'appelle Pythagore (*d*), dans le lieu d'où les ames des hommes étaient sorties, et où elles devaient retourner.

En remontant vers l'origine du christianisme, nous trouvons des sectes d'initiés aux mystères du bélier, soit Atys, soit l'agneau honoré en Phrygie, qui s'assemblaient à certain jour pour y jouir de la vue de la sainte Jérusalem qui était le grand objet de leur désir, et comme

---

(*a*) Cedr., p. 2. — (*b*) Julian, orat. 5. — (*c*) Cyrill. Catech. 18, p. 222. — (*d*) Hierocles. Aurea Carmin., v. 70, p. 313.

le tableau mystique de l'autopsie de ces mystères. Cette apparition s'appelait *Apocalypse* ou révélation faite à la prophétesse qui y tenait lieu de prêtre. C'est pourquoi Jean se qualifie ici de *prophète* [134]; car on remarque que Jean appelle ses ouvrages *prophéties* (*a*), et que l'ange lui dit qu'il était un prophète, comme ses frères (*b*). La prophétesse dit que Christ lui a révélé que le lieu où ils sont assemblés est sacré. Ensuite, que son inspiration est une apocalypse ou révélation de Christ, qui est supposé lui apparaître vêtu de blanc (*c*), comme il paraît à Jean, et la remplir de son esprit de sagesse. Jean commence par dire que c'est une apocalypse de Christ qu'il va rendre publique. On donnait également ce nom aux révélations ou à l'autopsie des anciennes initiations [135].

Ces visions s'opéraient dans une espèce d'extase, et les prophètes ou chefs d'initiations savaient s'en procurer.

Un des préceptes que la loi de Zoroastre donna aux archimages (*d*) fut de se procurer des manifestations de la *gloire divine*. Porphyre assure que les gnostiques se vantaient d'avoir des révélations ou apocalypses de Zoroastre (*e*), dont nous avons rapporté plus haut la doctrine sur les deux principes, doctrine qui fait la base de l'Apocalypse de Jean. Cet *Er* de Pamphylie dont parle Platon dans le dixième livre de sa République, *Er* (*f*) à qui fut faite la révélation du sort des ames après la mort, et du jugement qu'elles subissent, était, suivant quelques-uns, le même que Zoroastre qui, dans les montagnes d'Arménie, avait fait creuser cet antre fameux, lequel

(*a*) Apocal., c. 1, v. 3, c. 19, v. 11. — (*b*) Ibid., c. 22, v. 9, v. 10, v. 18, 19. — (*c*) Ibid., c. 1, v. 1. — (*d*) Beausob., t. 1, p. 400. — (*e*) Ibid., p. 394. — (*f*) Plat. Rep., p. 614.

représentait le monde et les routes des ames à travers les sphères.

Montanus (*a*), un des prophètes de cette secte phrygienne, était un homme à extase, et qui parlait d'une manière énigmatique, comme saint Épiphane en convient ; et qui éprouvait une espèce de délire prophétique, tel que celui qui inspire l'auteur de l'Apocalypse.

Un dimanche, dit l'auteur de ce livre mystique (*b*), je fus ravi en esprit : j'entendis derrière moi une voix forte et éclatante qui dit : Écrivez, etc. Quant au style énigmatique de cet ouvrage, et à l'espèce de délire prophétique, personne ne peut s'y méprendre.

Ces sectaires admettaient la résurrection (*c*), au rapport de saint Épiphane. Et dans l'Apocalypse (*d*), il est également question de première et seconde résurrection, de première et seconde mort.

Cette croyance était aussi celle des encratiques, dont les Phrygiens étaient une secte et à qui ils succédèrent. Ces sectaires étaient répandus en Psidie, en Phrygie, en Isaurie, en Pamphylie, en Cilicie, en Galatie et dans toute l'Asie mineure; c'est-à-dire, dans le pays où le culte d'Atys ou du soleil-bélier et celui de Mithra, soleil du bœuf, étaient répandus. Aussi retrouve-t-on dans leurs dogmes le système des deux principes. Il fait la base de la théologie de l'Apocalypse et des tableaux de leurs combats. Les encratiques (*e*) pareillement admettaient la distinction des deux principes, dont les œuvres étaient opposées et qui se combattaient, telle enfin

---

(*a*) Epiph. contra Hæres., c. 48, p. 176. — (*b*) Apocal., v. 10. — (*c*) Epiph., c. 48, p 175. — (*d*) Apocal., c. 20, v. 5. — (*e*) Epiph. ibid. 174.

qu'elle est indiquée dans Plutarque dans le passage rapporté ci-dessus. Ils offraient, au lieu de vin, l'eau dans leurs mystères; ce qui forme un nouveau rapport avec les mystères de Mithra, dans lesquels la consécration du pain et de l'eau, accompagnée de paroles mystiques, était usitée.

Les initiés à Mithra (*a*) admettaient aussi le dogme de la résurrection [136]. On peut donc regarder toutes ces sectes, ainsi que la secte chrétienne, comme différentes ramifications de la religion du soleil, connu sous le nom de Mithra, et vainqueur du mauvais principe, originairement sous la forme du bœuf, et ensuite sous celle de l'agneau. Car on remarque encore que le nom d'agneau, si fort répété dans ce livre, était celui que les mages donnaient au premier des douze signes. Cette religion mithriaque était d'ailleurs répandue en Cappadoce et en Cilicie dès la plus haute antiquité; et Mithra, dans les monumens les plus anciens, porte toujours le bonnet phrygien; ce qui fixe en Phrygie le théâtre le plus brillant de cette religion. Aussi Origène oppose-t-il aux mithriaques la théologie de l'Apocalypse, comme le livre qui a le plus de rapport avec la doctrine des mithriaques, et qui, dans la religion chrétienne, fait en quelque sorte le pendant du tableau mithriaque, puisqu'il contient leur théorie mystique sur l'*élévation de l'ame vers les objets divins* (*b*), ou le retour des ames les plus divines vers ce qu'il y a de meilleur. C'est ce meilleur dont il était question dans les orphiques, où l'initié disait : J'ai évité le mal, et j'ai trouvé le mieux. Car tel était le but

(*a*) Tertull. Præscript., c. 40. — (*b*) Origen. contre Celse, l. 5, p. 299.

de toutes les initiations, de rappeler l'ame à la félicité et à l'innocence primitive, dont elle était déchue en quittant les plages éthérées pour descendre dans le monde sublunaire, où règne le principe du mal toujours en conflit avec celui du bien. C'est ainsi que dans les mithriaques, l'ame élevée par l'action de Mithra retournait par les sept portes planétaires se joindre à Ormusd qui régnait au sein de la lumière première, hors des atteintes d'Ahrimane, qui ne pouvait combattre son action que lorsqu'elle s'exerçait ici-bas ou dans ce monde, où l'ame acquérait la connaissance du mal, dont Ahrimane ou le principe ténébreux est la source.

Ce fut dans une île écartée et presque déserte (*a*) que l'auteur de l'Apocalypse, un jour consacré au soleil, ou le dimanche, eut l'extase durant laquelle il eut la vision de la Jérusalem céleste, où les ames vertueuses devaient bientôt aller se réunir pour y vivre heureuses, au sein de la lumière éternelle, aussitôt que le grand juge, qu'on attendait alors à chaque moment, aurait décidé du sort du monde.

C'était dans un lieu désert, à Pepuzza, dans le continent et en Phrygie, c'est-à-dire, dans les contrées voisines des sept villes nommées dans l'Apocalypse et de l'île de Pathmos elle-même, que se tenaient les assemblées mystiques de ces Phrygiens, sectaires répandus dans la Phrygie, dans la Galatie, et la Cappadoce surtout où fleurissait le culte de Mithra.

Cette ville était détruite du temps de saint Épiphane (*b*). L'opinion de ces sectaires était que la céleste Jé-

---

(*a*) Apocalypse, c. 1, v. 9, v. 10. — (*b*) Epiph. adv. Hæres., c. 18, p. 181, 182.

rusalem était descendue du ciel et s'était manifestée en ce lieu. En conséquence ils s'y rendaient pour célébrer leurs mystères, et ils sanctifiaient ce lieu par la religion. Les hommes et les femmes allaient s'y faire initier, et attendaient la vision de Christ ou une théophanie, c'est-à-dire, qu'ils se promettaient de voir ce que le prophète Jean dit qu'il a vu, et ce qu'il promet aux initiés qu'ils verront. Car il commence ainsi (*a*) : « Révélation de Jésus-Christ qu'il a reçue de Dieu pour découvrir à ses serviteurs les choses qui doivent bientôt arriver... Le temps est proche; le voici qui vient sur les nues. Tout œil le verra; ceux mêmes qui l'ont percé. Il n'y a rien de plus vrai [137]. »

Et il finit par dire (*b*) que cela doit arriver dans peu de temps. « Je m'en vais venir bientôt, dit Christ. Le temps est proche. » Ces mots, ces promesses d'un avenir prochain sont répétés plusieurs fois dans le dernier chapitre, et l'initié répond : *Amen :* venez, Seigneur Jésus. Malgré ces promesses si certaines d'un avénement si prochain, il est encore à venir, et il tardera encore long-temps. Mais l'auteur a parlé comme un homme frappé de l'idée de l'arrivée du grand juge, et qui berçait les initiés de l'espoir d'une prochaine théophanie; ce qui était le grand but de toute initiation, qui tendait à assurer le retour prochain à la terre lumineuse dont les ames sont descendues. Synesius (*c*) appelle un homme nouvellement initié, un initié aux théophanies.

Leurs traditions portaient que Priscilla (*d*) ou Quin-

(*a*) Apocalypse, l. 1, v. 3, 7. — (*b*) Ibid., c. 2, v. 6, 7, 11, 12, v. 2. — (*c*) Syn. Encom. Calv., p. 70. — (*d*) Epiph. adv. Hæres., c. 48, p. 181.

tilla, une de leurs prophétesses, s'était endormie à Pepuzza; que Christ lui avait apparu sous la forme d'une femme vêtue d'habits d'une blancheur éclatante; qu'il avait répandu en elle son esprit de sagesse; qu'il lui avait appris que ce lieu était saint, et que la céleste Jérusalem y était descendue. C'était pour cela qu'on s'y rendait pour s'y faire initier, afin d'avoir aussi une apparition de Christ qu'ils y attendaient.

Comme l'hiérophante de Pathmos prend le titre de prophète dans son livre, les prêtresses de Pepuzza prenaient la qualité de prophétesses, et faisaient des prophéties sur l'apparition du grand juge, et sur la résurrection qui était un de leurs dogmes principaux (*a*). Elles jouaient le rôle d'inspirées vis-à-vis du peuple, comme fait ici Jean; elles traçaient le tableau des malheurs de cette vie mortelle, et répandaient des larmes en esprit de pénitence. Ces fêtes de deuil ressemblaient par-là assez à celles des femmes athéniennes, dans les thesmophories et dans les mystères de Béotie (*b*).

On voit pareillement l'hiérophante ou le prophète Jean tracer le tableau des maux dont l'Univers est menacé. Car le but de toutes ces lamentations sur le sort de l'homme ici-bas, était de le détacher de la terre et de le faire soupirer après son retour vers la céleste patrie. Tout cela entrait dans le système des priscillanistes et des pepuzziens qui reconnaissaient Priscilla et Quintilla pour leurs prophétesses. En effet, c'était un des principes de leur doctrine de regarder en quelque sorte le ciel comme la patrie primitive des ames; ce qui répond assez à notre paradis et à l'opinion de tous les anciens

(*a*) Epiph., c. 49. ibid., p. 182. — (*b*) Plutarq. de Isid., p...

philosophes, qui ont cru que l'ame était descendue du ciel et qu'elle éprouvait une espèce de mort en s'unissant à la matière au moment de la naissance de l'homme; et qu'à sa mort, au contraire, l'ame renaissait et allait reprendre sa première vie en remontant vers l'éther, ou à l'air libre vers cet océan lumineux d'où sont écoulées toutes les ames. C'est la doctrine que Cicéron a consacrée dans son ouvrage intitulé : *Songe de Scipion*; et que Macrobe a développée dans son commentaire. Cette doctrine était aussi celle des mithriaques (*a*), comme on peut le voir dans Porphyre et dans Origène, où Celse parle des sept portes planétaires par lesquelles les ames montaient et descendaient. Il en était à peu près de même de la doctrine des priscillanistes, et conséquemment de celle de Jean, qui s'en rapproche par tant de rapports, et qui, comme dit Origène, contient la théorie mystique du retour des ames vers les êtres divins.

Léon raconte que les priscillanistes (*b*) enseignaient que les ames avaient péché dans le ciel où elles étaient revêtues d'un corps léger et éthéré; qu'en traversant les airs et les sphères célestes, elles rencontrent diverses puissances, les unes plus cruelles, les autres plus douces, qui les enferment dans des corps de conditions différentes; que les corps et les ames des hommes sont assujettis au destin et à l'empire des étoiles; que les diverses parties de l'ame sont soumises à certaines puissances, et les divers membres à d'autres.

L'opinion que les ames ont péché dans le ciel, et que

(*a*) Porph. de Antro Nymph., p. 109. — (*b*) Beausobre, Traité du Manich., t. 2, l. 7, c. 1, p. 425; Leo. Epit. 9, 3. ad Turib.

c'est à cause de cela que Dieu les exile sur la terre, observe avec raison Beausobre, est fort ancienne et fort commune.

Saint Augustin (*a*) nous a conservé un passage d'un ouvrage de Cicéron, dans lequel cet orateur philosophe regarde cette doctrine sur le péché originel des ames dans la vie ou dans le monde supérieur, et sur leur incarcération ici-bas, comme faisant partie des dogmes enseignés dans les anciens mystères, et par les mystagogues, tels qu'Orphée, qui se disaient interprètes des secrets des Dieux. Les initiations, les expiations et les purifications eurent pour but de ramener les hommes au séjour de la félicité primitive, de les régénérer et de leur faciliter le retour vers l'empyrée, en les dépouillant des qualités contraires à la pureté de leur nature. Le péché dont s'étaient rendues coupables ces ames, c'est la concupiscence de la matière et le désir de connaître le monde sublunaire, où le bien et le mal se trouvaient mélangés, et d'avoir voulu y descendre par la génération; enfin de s'être laissé prendre par l'appât de la matière et du principe ténébreux qui y réside. Cette théologie est assez bien détaillée dans Macrobe (*b*) et dans l'ouvrage de Porphyre sur l'antre des Nymphes. On y voit les ames séduites par la vue de la matière, déchoir de leur pureté et descendre du lieu de leur origine pour s'unir au corps et éprouver le mélange du bien et du mal, jusqu'à ce qu'elles soient retournées au lieu d'où elles sont sorties. On y enseigne, comme à Pepuzza, que la vie est un état malheureux (*c*), et que la mort est le terme de nos

(*a*) August., l. 4, cont. Pelag. et frag. Cicer. Oper. ed. d'Olivet, t. 8, p. 577. — (*b*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 12 et 13 — (*c*) Porph. de Antr., p. 119, p. 121.

maux, puisqu'elle nous rend à la félicité primitive, lorsque nous avons vécu conformément aux principes de la justice ; et ensuite on y trace le tableau du monde et les divisions astronomiques qui fixent les différens points de la route des ames. Car tel était le but mystique de ces initiations, suivant Porphyre (*a*). « C'est de cette manière, dit ce philosophe, que les Perses marquent la descente des ames ici-bas, et ensuite leur retour. » C'est là ce qu'ils enseignent dans leurs initiations, et ce qu'ils figurent dans les mystères qui se célèbrent dans l'antre représentatif du monde, consacré par Zoroastre (*b*). Tout le système astronomique y était mis en représentation, tant celui des fixes que celui des planètes (c). On ne sera donc pas étonné si nous expliquons plusieurs figures de l'Apocalypse, ou plusieurs tableaux de ce livre d'initiation, par des tableaux empruntés de la sphère, et par des divisions calquées sur les divisions célestes, puisque, suivant Porphyre, ces tableaux se trouvaient dans l'antre mithriaque (*d*), et qu'on y avait marqué les divisions des climats et les élémens cosmiques, c'est-à-dire, les constellations. Car c'est ainsi qu'on doit entendre *stoïkeïa cosmica*, comme on peut le voir dans Saumaise (*e*) (Année climatérique). Macrobe les y fait entrer aussi. On y voit à la tête le lion, comme dans l'Apocalypse : cet animal est aussi le premier des quatre animaux. C'est en passant du cancer au lion, dit Macrobe (*f*), qu'elles commencent à se dégrader. Il y fait aussi entrer la coupe voisine du lion ; ce

---

(*a*) Porph. de Antr., p. 107. — (*b*) Ibid., p. 122. — (*c*) Origen. cont. Cels. 298. — (*d*) Porph., p. 108 et 121. — (*e*) Salmas. Ann. Climat. — (*f*) Macrob., l. 1, c. 12, p. 48.

qui prouve bien la liaison qu'avait avec toute la sphère et avec les constellations, toute cette théorie mystagogique. Mithra, ou le Dieu aux mystères duquel on initiait, avait ici, comme l'agneau de l'Apocalypse, son siége à l'équinoxe de printemps (*a*); et on lui mettait en main le glaive de Mars, qui préside au premier signe au bélier ou à l'agneau. Aussi voyons-nous dans l'Apocalypse que le génie lumineux qui le premier s'offre aux regards du prophète est également caractérisé par cet attribut symbolique de Mars ou du génie équinoxial. Etant tourné, dit-il, je vis sept chandeliers d'or (*b*), et au milieu des chandeliers d'or, je vis quelqu'un qui ressemblait au fils de l'homme, vêtu d'une longue robe, et ceint, au-dessous des mamelles, d'une ceinture d'or. Sa tête et ses cheveux étaient blancs comme de la laine blanche et comme de la neige; ses yeux paraissaient comme une flamme de feu. Ses pieds étaient semblables à l'airain fin, quand il est dans une fournaise ardente; sa voix égalait le bruit des grandes eaux. Il avait dans sa main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée à deux tranchans; et son visage était aussi brillant que le soleil dans sa force.

Ce génie lumineux, distingué par le glaive, accompagné de sept étoiles, ou de sept chandeliers, représente parfaitement le Mithra des Perses, accompagné du système planétaire, dont les mouvemens partent de l'équinoxe, autrefois le taureau, et ensuite *aries* ou l'agneau. Dans les monumens du culte mithriaque, gravés dans M. Hyde, et dans ce volume (*c*), ce Dieu y est repré-

---

(*a*) Porph. Antr. Nymph., p. 122. — (*b*) Apocalypse, c. 1, v. 13 et 16. — (*c*) Hyde. Rel. pers., p. 13.

senté, tenant une épée à la main, et quelquefois l'enfonçant dans l'épaule du bœuf. Le bœuf est l'ancien signe équinoxial ; au lieu que, dans les derniers siècles, ce fût l'agneau qui était immolé et dont le sang régénérait les ames. Les livres des Perses (*a*) représentent aussi Mithra armé de l'épée, et lui donnent pour ennemi le serpent. Il habite la haute montagne d'or pur, et il donne à la terre la grande lumière, sur tous les kesvars de la terre, au nombre de sept ; il est assis sur un tapis d'or, ce Mithra dont le corps brille de lumière.

Dans tous les monumens de Mithra, on remarque à côté de ce Dieu sept autels ou pyrés, consacrés aux sept planètes, dans lesquels se répand la lumière éthérée, et à travers lesquels passent les ames pour se rendre au sein d'Ormusd, en passant par les sept portes planétaires de l'antre mithriaque décrit par Celse dans Origène.

Dans les mystères d'Éleusis, on conserva les traces de ces allusions au système planétaire, puisqu'on y représentait trois planètes, le soleil, la lune et Mercure, soumis à l'action du demiourgos, Ormusd, principe du bien et de la lumière. Le dadouque, avec son flambeau, y représentait le soleil.

Cette même allusion au système planétaire avait été conservée dans les cérémonies de l'initiation phrygienne, qui se pratiquaient à Pepuzza, lorsqu'on s'y rassemblait pour attendre l'apparition de Christ et celle de la céleste Jérusalem.

Sept jeunes vierges ou prêtresses, vêtues de blanc, entraient dans le temple où se célébraient ces mystères (*b*). Elles tenaient dans leurs mains chacune un

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, p. 211, 204, 106, 215, 223, 231. — (*b*) Epiph., c. 49.

flambeau, et retraçaient en quelque sorte les sept flambeaux purs et lumineux qui éclairent le monde dont le temple était l'image. Chacune d'elles se présentait dans cet appareil pour rendre des oracles au peuple, et affectait d'être pénétrée de l'enthousiasme divin. C'est accompagné de ce même cortége que paraît dans l'Apocalypse le génie lumineux, semblable au fils de l'homme, qui parle à Jean, et qui lui dicte les prophéties qu'il lui ordonne de publier. C'était au milieu de sept chandeliers d'or qu'il lui parlait, et tenant en main sept étoiles (*a*). Ces sept étoiles, ou les sept chandeliers qui les désignent, ne sont qu'un symbole pareil à celui des sept autels, des sept portes planétaires, des sept vierges qui tiennent un flambeau, enfin que le chandelier à sept branches du temple de Jérusalem. Or, ce chandelier à sept branches représentait les sept vaisseaux qui contiennent la lumière éthérée, ou les sept corps planétaires entre lesquels elle est répandue dans le monde. Cette explication est de Clément d'Alexandrie, de Josèphe et de Philon, qui tous trois s'accordent à n'y voir qu'une représentation du système planétaire et des grands corps lumineux qui répandent la lumière dans le monde dont le temple de Jérusalem était une image abrégée, suivant ces mêmes auteurs (*b*).

Clément d'Alexandrie (*c*), dans ses Stromates, prétend que le candelabre, placé au milieu de l'autel des parfums, désignait les sept planètes. De chaque côté s'étendaient trois branches surmontées chacune d'une lampe. Au milieu était la lampe du soleil, au centre des six

---

(*a*) Apocalypse, c. 13. — (*b*) Josèphe, l. 3, c. 8. — (*c*) Clem. Alex. Str., l. 5, p. 563.

autres branches, comme le soleil qui, placé au centre du système planétaire, communique sa lumière aux planètes qui sont au-dessous et à celles qui sont au-dessus, par une action divine et harmonique. Il rapporte à la même figure les sept enceintes du temple, qui représentent les sept intervalles des sphères, depuis le firmament jusqu'à la terre (*a*). Ce sont aussi les sept yeux du Seigneur, qui sont désignés par les sept esprits qui reposent sur la verge qui s'élève de la racine de Jessé. Clément d'Alexandrie donne le même sens (*b*) énigmatique aux sept pierres précieuses qui ornaient la robe traînante du grand-prêtre. Il y voit un symbole des sept astres planètes, et des intelligences ou anges que la Providence y a placés pour diriger l'action générale qui leur est soumise.

Vis-à-vis de la table que Moïse mit dans le tabernacle, et sur laquelle étaient rangées deux piles de six pains chacune, lesquels, suivant Josèphe (*c*), représentaient les douze mois, était placé le chandelier à sept branches dont les sept lampes représentaient les sept planètes qui font leur cours à travers les douze signes. Ce chandelier était enrichi de petites boules rondes, continue Josèphe, de lys, de pommes de grenades et de petites tasses, jusqu'au nombre de 70, qui s'élevaient depuis le haut de la tige jusqu'au haut des sept branches dont il était composé, et dont le nombre se rapportait à celui des sept planètes. Il y avait en haut de chacune une lampe.

Philon (*d*) confirme leur explication en disant que

(*a*) Clem. Alex. Str., l. 5, p. 561. — (*b*) Ibid., p. 564. — (*c*) Joseph. Antiq. Judaïq., l. 3, c. 7 et c. 8. — (*d*) Phil. vit. Moysis, l. 3, p. 518; Idem, p. 399.

les sept branches du chandelier, disposées en deux groupes, de trois chacun, au milieu desquels s'élevait la branche du soleil, et surmontées chacune d'une lampe, étaient le symbole des sept corps célestes que les physiciens appelaient planètes. Le soleil, au centre de ces branches, est comme le lien de cet instrument harmonique et divin, dit Philon. Il était effectivement regardé par les anciens comme le mésitès, et il unissait, dit Martien Capella, le double tétrachorde. Philon appelle ce chandelier une imitation de la sphère aux sept lumières.

Ce n'est donc pas sans raison que le prophète Jean (*a*) nous présente un génie lumineux, semblable au fils de l'homme, brillant comme le soleil dans sa force, placé au milieu de sept chandeliers d'or et tenant dans sa main sept étoiles, représentant, dit-il, les sept intelligences tutélaires des sept églises ou des sept loges d'initiés, placées chacune sous la tutèle d'une planète, comme on le verra bientôt. Ce sont ces mêmes génies qu'il avait appelés plus haut (*b*) les sept esprits qui sont devant le trône de Dieu. Car on sait que dans la théologie chaldéenne, dans celle des Juifs et des Chrétiens, on supposait que chaque planète était conduite par un ange. Dans le monument de Mithra, au milieu des sept autels qui représentent les sept planètes, on remarque (*c*) de ces anges, et surtout un, qui est vraisemblablement celui du soleil, placé au milieu des sept planètes et entortillé du serpent, symbole qui représentait, dit Eusèbe, la marche oblique des astres. Il a des ailes comme nos anges. Dans un autre

---

(*a*) Apocalypse, c. 1, v. 13 et 16. — (*b*) Ibid., v. 4. — (*c*) Hyde. Vet. Pers., p. 113.

monument du même genre, au lieu de sept pyrés, on voit sept étoiles représentatives des sept planètes, qui se reconnaissent par leurs attributs caractéristiques, tels que le caducée de Mercure, la foudre de Jupiter, le trait de Mars, etc., placés à côté de ces étoiles. Elles sont, comme les branches du chandelier des Hébreux, groupées trois par trois. Celle du soleil est séparée et placée à côté du buste de ce Dieu dont la tète est ornée de rayons. On remarque même que leur distribution suit celle de la distribution des sept portes de l'antre mithriaque, c'est-à-dire, celle de la semaine; et conséquemment, l'ordre harmonique qui règne dans la distribution des planètes entre les sept jours de la semaine, qui est le retour successif de la quarte. C'est ce qui fait dire à Origène (*a*) que Celse donnait des raisons de cette distribution, et qu'il les empruntait de la musique, dans son explication de la théologie des Perses.

Dion donne la même raison de la distribution des planètes, suivant l'ordre qu'elles gardent dans la semaine planétaire. Cette origine n'a rien qui répugne au génie mystique qui attachait tant d'importance au système de l'harmonie du monde, si célèbre chez les pythagoriciens. Ils prirent pour base de cette harmonie le diatessaron, ou l'intervalle de la quarte, qu'ils regardaient comme le premier de la musique. Effectivement, en mettant le soleil à la tête de cette harmonie, on trouve, en descendant jusqu'à la quarte, la lune, et, en continuant et reprenant Saturne et Jupiter qu'on supprime, on trouve à la quarte Mars; de Mars, en descendant par le soleil et Vénus que l'on supprime, on trouve à la

(*a*) Orig. contr. Cels., l. 6, p. 299.

quarte, Mercure, etc. Ce sont ces raisons harmoniques qui ont été suivies dans l'ordre de la distribution religieuse des sept planètes, soit dans la consécration des jours de la semaine, soit dans la distribution des sept portes de l'ame, soit dans celle des sept étoiles du monument de Mithra. A gauche, du côté de la lune, sont trois étoiles dont l'une, marquée par le plantoir ou la corne, désigne *la lune*, à qui on attribuait le *phuticon*, suivant Macrobe (*a*), ou la faculté génératrice. Aussi voit-on à côté un génie en érection qui, placé sous la lune, ensemence la terre. C'est la planète du lundi.

Au-dessus est un trait, attribut de Mars; c'est celle du mardi. Plus haut est le caducée de Mercure; c'est la planète du mercredi. En passant de l'autre côté, on trouve trois autres étoiles qui se suivent dans cet ordre. Jupiter, ou la planète du jeudi, est caractérisé par un foudre sous lequel est l'aigle symbolique. A côté, est une étoile près de laquelle est l'oiseau de Vénus, ou la colombe; c'est celle du vendredi. La troisième de ce groupe, ou la plus éloignée, est le vieux Saturne qui a une espèce de béquille pour caractère. Enfin, le septième est le soleil remarquable par son buste rayonnant et par le fouet du conducteur du monde. Tous les génies figurés dans ce moment ont le bonnet phrygien.

Il paraît que le candelabre des Hébreux avait une autre distribution musicale, celle du tétrachorde, dont parle Martien Capella (*b*): mais on crut toujours devoir établir des rapports harmoniques. C'est ce qui fait dire à Clément d'Alexandrie (*c*) que le soleil répandait sa

(*a*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 12, p. 50. — (*b*) Mart. Capell. de Nuptiis Philol. — (*c*) Clem. Strom., l. 3, p. 518.

lumière dans les six corps lumineux qui l'accompagnaient, suivant les rapports d'une musique divine ; et à Philon (*a*), comme nous l'avons vu plus haut, que le soleil placé le quatrième, à égale distance du haut et du bas, était le modérateur de cet instrument musical et divin.

Telle fut l'origine de la flûte aux sept tuyaux donnée à Pan (*b*) ou au génie symbolique qui figurait le soleil, ame de l'univers, et foyer du feu éther universel qui circule dans toutes les parties du monde, et qui entretient son harmonie. Telle fut aussi celle du costume du fameux Atys de Phrygie, adoré dans les mêmes lieux où l'on célébrait les mystères de Pepuzza, et où sont placées les villes nommées dans l'Apocalypse. On donnait au soleil, adoré sous le nom d'Atys, dit Macrobe (*c*), la verge et la flûte dont les sept trous modifient inégalement l'air.

Pan, ou le Dieu moteur et ame de l'Univers, qui inspirait son souffle à la flûte aux sept tuyaux, était peint comme le génie de l'Apocalypse, qu'entourent sept chandeliers d'or, avec une figure lumineuse, ou plutôt rouge et enflammée de la substance éthérée que représentait sa tête, suivant Phornutus (*d*); laquelle renfermait la partie pensante du monde, ou le feu éther qui le conduit et le dirige avec sagesse. On avait réuni dans sa statue les attributs symboliques du soleil, de la lune et des astres, suivant Porphyre cité par Eusèbe (*e*). L'hymne d'Orphée le confond avec l'Univers, et surtout avec le feu immortel qui l'anime. Elle place autour de son trône les heures et les saisons (*f*). Elle le fait modérateur des

(*a*) Phil. de vit. Moys., l. 8, p. 518. — (*b*) Macrob. Satur., l. 1, c. 22, p. 263. — (*c*) Ibid., c. 21, p. 259. — (*d*) Phornut., c. 27. — (*e*) Euseb. Præp. evang., l. 3, c. 11, p. 114. — (*f*) Poet. Græc., t. 2, p. 504.

astres et ame de l'harmonie du monde. *C'est lui à qui on doit les visions.* Il est maître du monde, et il y répand la lumière. C'est à lui qu'on demande une heureuse mort, c'est-à-dire, ces heureuses espérances qu'emportaient avec eux les initiés.

La méthode de peindre les intelligences motrices du monde sous une forme humaine accompagnée d'attributs allégoriques, est absolument dans le goût des Orientaux. « Ils peignaient, dit Basnage (*a*), Pan à figure de feu, le visage enflammé..... tenant sept cercles à sa main gauche et ayant des ailes aux épaules. »

C'est effectivement ainsi que sa figure est représentée dans Kirker (*b*).

En Égypte, la statue symbolique du soleil (*c*) était pareillement représentée avec un manteau de couleur de flammes, et le Dieu était en érection comme le Pan dont parle Phornutus; comme Pan, il était un bon génie, principe d'ordre et de génération. Ce Dieu, dit Plutarque en parlant du soleil ou d'Osiris, qu'on représentait sous ces traits, est comme le corps du bon principe et comme l'enveloppe visible de la divinité ou de la substance intellectuelle. Lorsqu'ils invoquaient en Égypte Osiris dans leurs hymnes sacrés, ils invoquaient celui qui s'enveloppe et qui se cache dans la substance du soleil: ce qui revient à l'idée de David: *Posuit in sole tabernaculum suum.* Le soleil était donc comme le corps de la divinité, son image visible pour un spiritualiste, et la divinité elle-même pour un matérialiste, c'est-à-dire, pour un grand nombre d'hommes. Platon l'appelle

---

(*a*) Basnage, Hist. des Juifs, l. 8. — (*b*) Kirker, OEdipe, t. 1. — (c) Phornut., c. 27.

l'image de Dieu, son fils premier-né. Aussi le prophète Jean dit-il (*a*) que ce génie lumineux ressemblait au fils de l'homme ou au verbe rendu visible par un corps. Dans le chapitre dix-neuf, il fait encore reparaître l'homme lumineux, dont les yeux étaient comme une flamme, et de la bouche duquel sortait l'épée à deux tranchans, et il lui donne le nom de *verbe de Dieu*, *de roi des rois*, *de seigneur des seigneurs*.

Philon, dans Eusèbe (*b*), nous explique ce que signifiait cette image du verbe de Dieu, et il nous dit que c'était la lumière universelle et invisible, source des lumières sensibles qui brillent dans le soleil, la lune, les planètes et dans les autres astres ; il lui donne le nom de lumière universelle ou panaugeia, qui perd une partie de sa pureté et de sa splendeur en descendant du monde intellectuel dans le monde sensible ; c'est-à-dire, en s'unissant au corps même de l'astre que Plutarque appelle la partie sensible de la divinité ou de la substance intellectuelle du bon principe, ou d'Ormusd, ou d'Osiris.

Cette lumière intellectuelle, image du verbe de Dieu, suivant Philon, était désignée, chez les Phéniciens voisins des Hébreux, par les deux voyelles *alpha* et *óméga* (*c*) par lesquelles le génie lumineux de l'Apocalypse se désigne lui-même. Je suis, dit-il, *alpha* et *óméga*, les deux extrêmes qui renferment tout, le commencement et la fin.

Ces deux lettres étaient les deux extrêmes des sept voyelles qui désignaient les sept planètes, et elles contenaient en quelque sorte dans leur intervalle le système

(*a*) Apoc., c. 1, v. 13 ; c. 19, v. 11, 13. — (*b*) Euseb. Pr. ev., l. 11, c. 24, p. 548. — (*c*) Cedrenus, p. 169.

planétaire dans lequel était répandue la lumière visible, image de la lumière intellectuelle désignée par *aô*, nous dit Cédrénus.

A était la voyelle de la lune, E celle de Mercure, Y celle de Vénus, I celle du soleil, O celle de Mars, U celle de Jupiter ou d'Iou, ô la voyelle de Saturne. A et ô sont donc les deux termes de l'espace que remplit la lumière éthérée (*a*). Si on y joint la voyelle du soleil qui en est le foyer, on aura *iaô*, nom mystique du Dieu-lumière, honoré sous le nom de Bacchus dans les sanctuaires, *abron iaô*, le jeune *iaô* ou le Dieu-soleil, considéré dans son enfance ou au solstice d'hiver, comme l'annoncent les vers de l'oracle de Claros, cités par Macrobe (*b*). C'était aussi le nom par lequel les gnostiques et les basilidiens désignaient le jeune Dieu-lumière, *Christ*, comme on peut le voir dans la collection de leur Abraxas et dans saint Épiphane (c). Ils plaçaient *iaô* dans le premier ciel ou à la tête des sept cieux, comme ici le génie lumineux se trouve placé comme chef des sept chandeliers d'or. Toute cette théorie des cieux dans saint Épiphane se trouve liée au passage de l'ame par les sept sphères. Sa dégradation est opérée par le dragon qui les précipite dans le monde ténébreux, et leur retour se fait ensuite à *barbel* ou au-dessus du huitième ciel où règnent la lumière éthérée et la mère des vivans, et c'est ainsi que l'ame se sauve. Cette théorie est, en d'autres termes, celle des priscillanistes ou de la secte phrygienne, rapportée ci-dessus.

Cette même théorie leur était commune avec les va

(*a*) Jablon. Proleg., p. 55. — (*b*) Macrob. Sat., l. 1, c. 18, p. 251. — (*c*) Epiph., l. 1, c 31.

lentiniens (*a*), qui à ces sept cieux [138] joignaient le huitième ciel ou la sphère éthérée et lumineuse qui les enveloppe ; ce qui formait l'octonaire désigné mystiquement sous le nom de la Jérusalem, dit saint Épiphane, et de sagesse. C'est cette Jérusalem qui était l'objet de leurs désirs (*b*).

Il est encore à remarquer que l'ame, en cherchant la lumière qui l'a abandonnée, se trouve arrêtée par un certain terme qui l'empêche de remonter plus haut, et que ce terme est *iaô* ; que c'est en quelque sorte le terme qui renferme la lumière ; idée assez semblable à celle que nous venons de donner d'*alpha* et *ôméga*, ou des extrêmes qui fixent l'étendue de la lumière répandue dans ce monde, et émanée du monde intellectuel et supérieur.

Néanmoins on est obligé de convenir que chez eux, comme chez l'auteur de l'Apocalypse, ce n'est peut-être qu'un abus des mots que de traduire terme où tout commence et finit ; et que ce n'est qu'une mauvaise étymologie du nom *oros*, qui signifie effectivement terme ; mais qui, écrit par *ô*, *ôros*, est le nom de la lumière, *ôr* en hébreu (*c*), celui d'Horus en Égypte, du Dieu fils de la vierge Isis, que les Grecs ont toujours traduit par Apollon (*d*). C'est ainsi que *oros* et *iaô* sont absolument la même chose ; mais la raison de cette synonymie donnée par les valentiniens ne vaut rien, et résulte d'un abus qu'ils firent des mots pour les appliquer à leur métaphysique. En conséquence, je suis porté à

(*a*) Epiph., c. 31, p. 85. — (*b*) Ibid., p. 83. — (*c*) Jablon., l. 2, c. 4, § 12. — (*d*) Herod., l. 2, c. 144 et 156; Diod. l. 1, p. 22; Plutarq. de Iside, p. 375.

croire qu'il faut lire, je suis *iaô*, et que dans la théologie chaldéenne, dont parle Cédrénus, ce n'était point *éaô* qui désignait *phôs noëton*, mais *iaô*, et que les copistes auront écrit *éaô* au lieu de *iaô*, regardant l'*i* comme un article féminin à demi formé auquel ils ont cru devoir joindre une jambe pour en faire *é aô*. Car il est certain par l'oracle de Claros (*a*) que le nom mystique du Dieu de la lumière, celui qu'on employait dans les anciennes cérémonies, était *iaô*. Le savant Jablonski (*b*) a été persuadé avec raison que c'était le nom mystique par lequel le gnostique désignait Jésus-Christ, le Dieu-source de la lumière qui éclaire tout homme venant au monde; enfin le Dieu qui est censé parler à Jean, et lui annoncer qu'il va bientôt venir (*c*). Il est à remarquer que Claros est voisine des villes auxquelles Jean écrit, et que c'était le nom mystique du soleil dans ce pays-là.

Ces expressions vocales et mystiques du système planétaire et du Dieu-soleil, qui en était le chef, et qui répandait sa lumière depuis *alpha* jusqu'à *ôméga*, ou dans toute l'étendue du système du monde, figuré par sept chandeliers, n'étaient point étrangères aux Phrygiens et à toute la côte de l'Asie-Mineure où sont placées les sept églises. On a trouvé dans ce même pays, vis-à-vis Pathmos, près d'Éphèse et de Laodicé, enfin à Milet, une inscription qui renferme des invocations mystérieuses adressées aux sept planètes, et les planètes y sont désignées chacune par une des sept voyelles, qui, combinées différemment entre elles, forment un mot mystique et sacré que l'on prononçait en l'honneur de

---

(*a*) Macrob. Sat., l. 1, c. 18, p. 250. — (*b*) Jablon. Panth. AEgyp, l. 2, c. 6, § 6. in Harpocrate. — (*c*) Apocalypse, c. 1, v. 8.

chacune d'elles. La lettre initiale du mot, suivant qu'il commence par *alpha*, ou *epsilon*, ou *iota*, etc., désigne la planète à qui s'adresse la prière. Si c'est *alpha* qui est la première voyelle, c'est à la lune; si c'est *iota*, c'est au soleil; si c'est *epsilon*, c'est à Mercure.

M. Barthélemy (*a*), dans les Mémoires de l'Académie des belles-lettres, a donné une dissertation aussi savante que juste et bien pensée sur ce monument. Ceux qui désireront plus de détails sur cette théorie pourront la consulter, ainsi que le Panthéon de Jablonski (*b*). Pour nous, il nous suffit d'observer ici que, dans ce monument, le caractère du soleil, désigné par un cercle traversé de plusieurs diamètres qui sortent de la figure comme autant de rayons de lumière, *iota*, ou la voyelle qui désigne cet astre, est initiale du nom *iouôaeé* [139]. En suivant la même analogie, la première colonne qui répond à la lune offre le mot d'invocation, commençant par *alpha*, et formant la série première et naturelle *aeéiouô*, dont *alpha* et *ômégа*, ou la lune et Saturne, sont les extrêmes; la seconde par *epsilon*, ou Mercure, et donne *eéiouôa*; la troisième par *éta* ou par la voyelle de Vénus, et donne *éiouôae*, etc., ainsi des autres; et le refrain est toujours: Protégez la ville de Milet et ses habitans. Le génie de la planète s'appelle *archangelos* [140], un des sept archanges ou des sept esprits qui accompagnent *aô*, ou celui qui est, qui était et qui doit venir, lesquels sont devant son trône, pour me servir des termes même de l'Apocalypse (*c*). Toute cette théorie mystique sur le Dieu-lumière et sur les planètes qu'il illumine au nombre

---

(*a*) Mémoires de l'Acad. des Inscript., t. 41, p. 514. — (*b*) Jablonski, Proleg. § 24, p. 55 et suiv. — (*c*) Apocalypse, c. 1, v. 4.

de sept, exprimée par des voyelles, était donc connue et consacrée dans le pays où l'auteur de l'Apocalypse écrivait; et il n'est point étonnant qu'il l'ait désignée par les lettres mystiques, soit *upsilon* et *óméga*, soit *iaó*, qui caractérisent le Dieu qu'on attend dans l'initiation mithriaque ou dans les mystères de la lumière du Dieu agneau, le *phôs noéton* des Chaldéens et des Phéniciens. Le génie entouré de sept chandeliers d'or répond au Dieu aux sept rayons dont parle l'empereur Julien (*a*) d'une manière énigmatique, et dont l'intelligence, suivant lui, n'est pas donnée à tout le monde, mais qui est parfaitement connue de ceux qui s'occupent des cérémonies théurgiques. Il dit que ces dogmes appartenaient à la mystagogie secrète, dont le but était de ramener les ames vers leur principe par l'opération du Dieu aux sept rayons; par conséquent qu'ils avaient le même but que l'Apocalypse, qui, suivant Origène (*b*), répondait au but des mithriaques et renfermait une théorie mystique sur les moyens de rappeler l'ame vers les objets divins. Ainsi les mystères du Dieu aux sept chandeliers d'or, et ceux du Dieu aux sept rayons avaient pour objets *phôs noéton*, la lumière intellectuelle et divine vers laquelle on cherchait dans les mystères [141] à rappeler les hommes, en les détachant de l'amour pour ce monde ténébreux. Or, cette attraction était exercée sur les ames par le soleil d'*aries* ou de l'agneau équinoxial, suivant Julien, c'est-à-dire, par le fameux agneau qui joue un si grand rôle dans l'ouvrage de l'Apocalypse. C'est pour cette raison que ces mystères se célébraient à l'équinoxe ou à pâque,

---

(*a*) Julian. Orat. 5, p. 323. — (*b*) Origene, l. 6, contre Celse, p. 299.

au moment même où les premiers Chrétiens se flattaient d'être régénérés, et où ils attendaient tout les ans l'avénement du grand juge qui devait les faire passer dans la sainte Jérusalem ou dans l'empyrée, dans le séjour de la lumière première, où l'on ne connaît ni mal ni ténèbres, et d'où étaient déchues les ames par la génération. Or, la pâque était fixée au 8 *antè calend. april.*, ou le 25 de mars, suivant le calcul des habitans de Cappadoce (*a*), pays dans lequel était établie principalement la religion mithriaque, c'est-à-dire le jour même où l'on célébrait les *hilaria* à Rome, et la joie du retour du soleil vers les régions supérieures du ciel et de son triomphe sur les puissances de la nuit ou des ténèbres (*b*). C'était à cette époque que se célébraient les *pervigilia* ou nuits mystiques, pendant lesquelles on attendait le deuxième avénement. On ne doit pas être surpris de voir répéter ces mots : « Le temps approche. Je vais arriver. Le voici qui vient sur les nuées (*c*). »

Le génie vainqueur des ténèbres, dont on avait pleuré la mort fictive pendant quelques jours, suivant Macrobe (*d*), et qui, après avoir donné aux jours assez d'accroissement pour qu'ils l'emportassent sur les nuits, était censé reprendre son empire en repassant dans l'hémisphère supérieur du monde, ne pouvait être mieux peint au point d'*aries*, où se rapportaient tous les mouvemens des sept sphères, que sous l'emblème d'un génie lumineux qui répandait sa clarté dans les sept grands corps planétaires, et qui était entouré des sept branches ou canaux lumi-

(*a*) Epiph. adversus Hæres., c. 50. — (*b*) Macrob. Saturnales, l. 1, c. 21, p. 260. — (*c*) Apoc., c. 1, v. 3, p. 7, c. 22, v. 20. — (*d*) Macrob. Sat ibid., c. 21, p. 260, 261.

neux, lesquels composent le système des sept corps mobiles qui s'avancent dans le zodiaque. C'est donc lui que nous devons voir dans cet homme à ceinture d'or, qui tient en sa main sept étoiles, et qu'environnent sept chandeliers d'un métal représentatif de la lumière éthérée qui brille dans le soleil, et que celui-ci répand dans les autres planètes. Ainsi les Perses (*a*) peignent Ormusd, principe du bien et de la lumière, celui qui triomphe d'Ahrimane ou du dragon des ténèbres. Ils le représentent tout rayonnant de lumière au milieu des sept amschaspands ou des sept grandes intelligences célestes.

Nous avons dans Martianus Capella (*b*) un emblème de cette lumière éthérée répandue dans les sept corps planétaires, qui, quoique différent de celui de l'Apocalypse, exprime pourtant la même idée mystique, et qui concourt à caractériser le génie symbolique de ces siècles-là et de ces sortes d'ouvrages. Car celui de Martianus Capella est un de ceux de l'antiquité qui a le plus de ressemblance avec l'Apocalypse. Il s'y agit de tracer la route de la philologie à travers les sphères planétaires, comme l'Apocalypse et la mystagogie ancienne traçaient celle de l'ame de l'initié. Arrivée à la sphère du soleil, la philologie y aperçoit un vaisseau tout environné de l'éclat de la matière éthérée qui en sortait avec abondance comme d'une source d'où jaillissait toute la lumière qui se répand dans les astres ou dans les corps lumineux qui éclairent le monde. A la proue étaient assis sept génies ou matelots, tous frères et de figure semblable, qui sont vraisemblablement les génies des sept planètes ; et sur

(*a*) Zend-Avesta, t. 1, pars 2, p. 79 et 82. — (*b*) Mart. Capella. Sat., l. 2, p. 42.

le mât était peinte la figure du lion. On sait que c'était l'animal symbolique du soleil qui avait son domicile dans ce signe. Aussi les initiés au soleil se disaient initiés aux mystères léontiques. Tout le monde connaît le lion mithriaque, dont la figure est sous le disque du soleil dans un monument de Mithra, imprimé dans Hyde (*a*). Orus ou Apollon, le soleil chez les Égyptiens, au rapport d'Horus-Apollon (*b*), avait son trône porté par des lions; et le lion consacré au soleil en Égypte, suivant Plutarque, était le symbole du signe céleste que parcourt le soleil au solstice d'été.

Voilà pourquoi la philologie, arrivant à l'astre que Macrobe appelle *fons totius æthereæ lucis*, se trouve éblouie de l'éclat du vaisseau d'Osiris ou du soleil, que les anciens disaient, en style mystique, voyager dans un vaisseau. Les sept planètes et le système planétaire, où se répand la lumière éthérée, y sont désignés par sept jeunes pilotes, tous frères, enveloppés dans cet océan lumineux. Cette figure emblématique, différente de celle qu'emploie Jean, n'en est que plus propre à justifier notre explication, en faisant voir que les anciens empruntèrent toutes sortes d'emblèmes pour désigner le système planétaire dans lequel se répand la lumière éthérée. De-là le symbole de la lyre à sept cordes, mis entre les mains d'Apollon ou du Dieu père de la lumière. De-là l'origine de la consécration du nombre sept, affecté spécialement à ce Dieu, suivant Manethon (*c*).

Proclus, dans son Commentaire sur le Timée de Platon (*d*), dit que l'heptade ou le nombre sept fut

(*a*) Hyd. Vet. Pers., p. 113. — (*b*) Hor.-Apoll., l. 1, c. 17 et 21. — (*c*) Kirker, OEdip., t. 3, p. 125. — (*d*) Procl., c. 3.

consacré à Apollon ou au Dieu du soleil, comme renfermant toute symphonie et l'ordre harmonique de l'Univers, dont le soleil est le lien. Voilà pourquoi on lui consacra le septième jour qui fut regardé comme sacré (*a*), parce qu'on supposait que c'était celui de la naissance d'Apollon, à qui, en conséquence, on donna le nom d'Hebdomagène (*b*). Dans les fêtes du cirque (*c*) en honneur du soleil, on faisait sept tours, *septem curricula*. Le nombre 7 n'a été si souvent répété dans cet ouvrage apocalyptique où il se trouve jusqu'à 24 fois, ainsi que le nombre 12, qui s'y trouve 14 fois, que parce que cet ouvrage est relatif à l'ordre du monde dans lequel le nombre 7 exprime celui des planètes, et 12 celui des 12 signes. Cette affectation à les répéter n'est point arbitraire, ni l'ouvrage du hasard. Elle est une suite des divisions astronomiques du zodiaque et des sphères à travers lesquelles les ames voyageaient, soit en descendant ici-bas, soit en remontant vers leur principe.

L'échelle par laquelle l'ame remonte à son principe, a sept degrés, suivant Marsile Ficin (*d*) dans son Commentaire sur l'Enneade de Plotin. La première est l'épurement de l'ame; la deuxième la connaissance des choses séparément acquises, etc.; la troisième est lorsque l'ame, arrivée au monde intellectuel, passe jusqu'à l'empire du bien surintellectuel. On peut consulter sur cette doctrine Plotin lui-même.

Dans les mystères de Mithra (*e*), les grades étaient au

(*a*) Hesiode. — (*b*) Plut. Symp., l. 8, quæst. 1. — (*c*) Aulugelle, l. 3, c. 10, p. 95. — (*d*) Marsil. Ficin. Comment. in Ennead. 6, l. 7, c. 36. — (*e*) Hieronym. Epis. ad Lætam., v. 11.

nombre de sept et avaient rapport aux sept planètes. Au-dessus de tout était le père, ou le chef de tout cet ordre hiérarchique. C'était là ce qui formait l'ogdoade fameuse, représentative du monde, laquelle était également représentée dans l'antre mithriaque aux sept portes, qui, s'élevant par degrés, formaient une échelle mystérieuse (*a*) dont le soleil était le sommet, comme étant l'astre dans lequel vont se rendre les ames. Le métal qui y répond était le même que celui du chandelier; c'était l'or destiné à représenter la lumière première qui brille dans le soleil, distinguée de la lumière réfléchie qui brille dans les planètes.

On peut voir dans Beausobre (*b*) le développement de toute cette théorie sur le retour des ames dans le ciel et sur l'union des nombres sacrés 7 et 12, qui entraient dans cette théologie mystérieuse, comme ils entrent ici dans l'Apocalypse. Il rapporte cette union au grand principe des anciens rabbins (*c*) qui disent que toutes les étoiles servent aux planètes, et les sept planètes aux douze signes du zodiaque.

On ne voit effectivement dans leur théologie que des allusions aux divisions célestes par sept et par douze. Dieu a imprimé partout dans l'Univers, dit Joachitès (*d*) sur le nombre 7, le caractère sacré du nombre 7. Il y a 7 principaux astres dans le monde, 7 jours dans la semaine, 7 portes dans l'air, 7 sphères, 7 sabbats, etc. Dieu a préféré ce nombre à tous les autres. On peut voir aussi Macrobe (*e*), Aulugelle (*f*), Isidore (*g*), sur le nombre 7, et sur l'importance du rôle qu'il était censé jouer

(*a*) Orig., l. 6, p. 291. — (*b*) Beaus., Hist. du Manich., t. 2, l. 7, c. 6, p. 500. — (*c*) Ibid., p. 504, § 4. — (*d*) OEdip., t. 3, p. 125. — (*e*) Macr. Som. Scip., l. 1. — (*f*) Aulug., l. 3, c. 10. — (*g*) Isidor. Orig., l. 6, c. 16.

dans la Nature. Linus, cité par Aristobule dans Eusèbe (*a*), dit que dans le ciel étoilé tout a été fait par 7.

Les trois nombres 7, 10 et 12, consacrés dans l'Apocalypse, étaient appliqués à la théorie mystique des premières sectes, et rapportés aux élémens, aux sphères et aux signes du mois, comme on peut le voir dans saint Irénée (*b*). On remarquera l'abus que ces sectaires firent de ces nombres. De-là vient donc que l'on trouve ces noms répétés si souvent dans l'ouvrage de Jean. Ils sont les seuls qui s'y reproduisent à chaque page. On voit d'abord,

C. 1,	V. 4	. . . 7	églises.
		. . . 7	esprits.
	V. 12	. . . 7	chandeliers d'or.
	V. 16	. . . 7	étoiles.
	V. 20	. . . 7	anges.
C. 4	V. 5	. . . 7	lampes.
	V. 7	. . . 7	esprits de Dieu.
C. 5	V. 1	. . . 7	sceaux.
	V. 6	. . . 7	cornes.
		. . . 7	yeux.
		. . . 7	esprits de Dieu.
C. 8	V. 5	. . . 7	anges.
		. . . 7	trompettes.
C. 10	V. 4	. . . 7	tonnerres.
C. 11	V. 13	. . . 7	mille hommes écrasés.
C. 12	V. 3	. . . 7	têtes au dragon.
		. . . 7	diadêmes.
C. 13	V. 1	bête à 7	têtes.
	V. 9	. . . 7	montagnes.
	V. 10	. . . 7	rois.

(*a*) Euseb. Pr., l. 13, c. 12, p. 668. — (*b*) Irenée, l. 1, c. 14; et Epiph. adv. Hæres., c. 33.

Ce même nombre est aussi répété ailleurs dans ses multiples, tels que 1260 ou 180, multipliés par 7, nombre qui se trouve au chapitre 12. Ainsi le nombre 7 se reproduit 24 fois.

Le nombre 10 est répété 4 fois.

C. 12 V. 3 le dragon à 10 cornes.
C. 13 V. 1 la bête à 10 cornes.
10 diadêmes.
C. 17 V. 3 autre bête à 10 cornes.

Enfin le nombre 12 y est répété 14 fois.

C. 7 V. 5 .... 12 tribus.
.... 12 mille hommes.
C. 12 V. 12 couronne de 12 étoiles.
12 portes.
C. 21 V. 12 .... 12 anges.
.... 12 noms de douze tribus.
V. 14 .... 12 fondemens.
.... 12 apôtres de l'agneau.
V. 16 .... 12 mille stades cubiques.
V. 17 muraille de 12 fois 12 coudées.
V. 19, 21... 12 pierres précieuses.
.... 12 portes.
.... 12 perles.
C. 22 ...... 12 fruits de l'arbre de vie.

Une répétition des mêmes nombres, aussi suivie, aussi symétrique, et qui a des rapports aussi frappans avec les divisions de l'astrologie, ne nous permet pas de douter du caractère astrologique de cet ouvrage de la mysticité orientale. Ce trait seul en décèle la nature. Mais nous en aurons beaucoup d'autres à faire remarquer,

qui mettront dans le plus grand jour la vérité de ses rapports avec l'astrologie et avec les figures des constellations. Nous retrouverons plus d'une fois dans le ciel astrologique les figures bizarres et monstrueuses que l'auteur dit apercevoir dans le ciel; car nous l'y suivrons, et nous ne chercherons ses tableaux qu'au lieu même où il les place. Si le nombre 7 et le nombre 12 se trouvent si souvent répétés chez lui, c'est que l'astrologie les avait déjà consacrés dans ses divisions. Nous avons vu que le nombre 7 était fameux dans l'astrologie, dans la cabale et dans toute la mysticité ancienne, parce qu'il exprimait celui des sphères et des planètes qui y sont attachées. Le nombre 12 était également fameux parce qu'il exprimait celui des signes, par lesquels ces planètes voyageaient, engendraient les mois, et, modifiant leur action sur la Nature, donnaient à la lumière et à la chaleur une durée et une intensité variables. Les ames, d'ailleurs, après avoir passé par les sphères, parcouraient aussi le ciel des fixes où étaient les douze signes, et delà revenaient à l'empyrée. C'est par les douze signes, dit Clément d'Alexandrie (*a*), que les ames retournent à leur principe. C'est la même idée (*b*) que présente la grande roue aux douze sceaux, où à laquelle sont attachés douze vases. Jésus-Christ, suivant les Manichéens, construisit une machine pour le salut des ames. Cette machine est une roue à laquelle sont attachés douze vases. La sphère fait tourner cette roue, laquelle enlève dans ses vases les ames des morts. Le grand astre, qui est le *soleil, les attire par ses rayons*, les purifie et les remet à la lune, jusqu'à ce qu'elle en soit toute pleine.

(*a*) Clem. Strom., l. 5, p. 599. — (*b*) Beausobre, t. 2, l. 7, c. 6.

Car Manès croit que le soleil et la lune sont deux vaisseaux. La lune étant remplie d'ames, s'en décharge dans le soleil; puis elle en reçoit aussitôt d'autres par le moyen des vases qui descendent et qui montent sans cesse. Ces âmes passent de-là dans la colonne de gloire qui est appelée l'air parfait. Cet air parfait est une colonne de lumière qui est remplie d'ames purifiées. Voilà par quel moyen les ames retournent dans le ciel. On sent que le nombre 12, ou celui des signes, doit jouer un rôle important dans ces sortes d'ouvrages mystiques, et que c'est par cette raison qu'il figure souvent dans l'Apocalypse ou dans l'ouvrage d'initiation sur l'exaltation de l'ame vers la lumière éthérée, et sur son retour au monde brillant et intellectuel, dont celui-ci n'est que l'image, et d'où elle est primitivement partie.

Les anciens cabalistes (*a*) ont conservé des vestiges de l'importance que l'on attachait à ces deux nombres sacrés sept et douze. Il y a, disent-ils, sept triades; la triade suprême, la triade inférieure, la triade orientale, occidentale, septentrionale, méridionale, et celle du milieu où est le temple saint qui soutient tout. Il a douze portes où sont gravés douze signes célestes, dont le premier est *aries* ou l'agneau. Il y a aussi douze gouverneurs, etc.

Les Manichéens avaient douze éons qu'ils appelaient les douze gouverneurs (*b*), et qui n'étaient autre chose, dit Beausobre, que les douze génies qui présidaient aux douze signes.

C'est à raison de ces douze signes qu'on avait aussi

(*a*) Simon Joachites, extr. de l'ancienne Cabale; Kirker, Œdipe, t. 3, p. 103. — (*b*) Beausobre, t. 2, p. 504, l. 7, c. 6, § 4.

imaginé douze vents, sur lesquels influaient ces signes (*a*).

C'est par la même raison que la dodécade fut destinée à exprimer le monde, dans lequel la division par douze était la principale et la plus renommée (*b*).

Nous trouvons dans Martianus Capella, qui écrivait dans les premiers siècles de l'Église, et dont l'ouvrage, comme nous l'avons remarqué, tient beaucoup du génie de l'Apocalypse, la distinction des divisions célestes en sept et en douze avec celle des génies et des Dieux qui y présidaient; d'où résulte une distribution des Dieux en sept et en douze grandes divinités. L'auteur suppose (*c*) que le hérant des immortels convoque le sénat des Dieux, à la tête desquels paraît le conseil des douze grands Dieux qui forment le sénat de Jupiter; et ensuite sept autres grandes divinités qui forment un corps séparé des douze.

C'est au milieu de cette assemblée qu'il fait paraître le Dieu-soleil, dont il nous fait une description à peu près semblable à celle que l'auteur de l'Apocalypse nous fait du génie lumineux qu'environnent les sept chandeliers. Il est de couleur d'or, tout rayonnant; une lumière vive le précède, et répand son éclat brillant dans toute la salle de l'assemblée. Jupiter lui-même en est ébloui. Sept sphères, qu'il tient en sa main, sont comme autant de miroirs concaves qui réfléchissent la lumière qu'il verse à grands flots. Ce génie solaire ressemble presque trait pour trait au génie lumineux du premier chapitre, lequel paraît ceint au-dessous des mamelles

---

(*a*) Aulugelle, l. 2, c. 22. — (*b*) Timée de Locres, c. 3. Edit Batt., sect. 8. — (*c*) De Nuptiis Philolog., l. 1, c. 4 et 5.

d'une ceinture d'or, qui, sans doute, représente le zodiaque; génie dont les yeux ressemblent à une flamme de feu, dont le visage était aussi brillant que le soleil dans sa force, et qui avait dans sa main droite sept étoiles. N'est-ce pas visiblement là le Dieu-soleil qui paraît dans l'assemblée des Dieux tout rayonnant de lumière, et portant dans sa main droite sept sphères qui réfléchissent la lumière? Au lieu des sphères, ici ce sont les astres qui sont attachés à ces sphères, et qui y circulent. Le tableau est le même. Ce sont les sept étoiles du monument de Mithra, les sept chandeliers ou le chandelier à sept branches, qui, suivant Clément d'Alexandrie, Josèphe et Philon, représentait les sept sphères dans lesquelles le soleil verse sa lumière. Jamais ressemblance ne fut plus parfaite.

Dans ce même sénat ou assemblée des Dieux, Junon y est représentée à peu près comme la femme qu'on voit paraître dans le douzième chapitre de l'Apocalypse, portant sur sa tête une couronne de douze étoiles. Au lieu d'étoiles, ce sont douze pierres précieuses qui représentent toutes les couleurs que prend la lumière. Ces pierres sont groupées par trois, comme les signes et les saisons, et ont une teinte semblable à celle de la terre dans les différentes saisons. Nous aurons occasion d'en parler ailleurs. Nous l'indiquons seulement ici, afin de multiplier les traits qui rapprochent entre eux ces différens tableaux dont l'astronomie a crayonné le dessin, et de justifier la méthode d'explication que nous suivons pour l'Apocalypse, en faisant bien saisir le génie des ouvrages de ces siècles-là, et connaître l'usage fréquent que l'on y fit des divisions et des figures astronomiques dans la composition des tableaux allégoriques de la mys-

ticité ancienne. Martianus Capella (*a*) nous peint ailleurs Minerve ou l'Isis, mère du soleil, portant sur sa tête une couronne à sept rayons.

Le même auteur, continuant le portrait du Dieu-soleil, nous peint son corps tout environné de flammes; il lui donne des ailes aux pieds, un manteau de pourpre chamarré d'or. Sa chaussure était d'un métal brillant formé d'or et d'airain fin [142]. Le génie-lumière de l'Apocalypse a aussi des pieds semblables à l'airain (*b*) fin, quand il est dans la fournaise ardente. C'est encore à peu près la même idée.

Il était armé d'une épée à deux tranchans. Le Dieu-soleil, dans Martianus Capella, porte de la gauche le bouclier de Mars, et de la droite un flambeau, comme la dadouque d'Éleusis qui représentait le soleil.

En comparant ces deux tableaux, il est difficile de trouver plus de ressemblance; d'où nous concluons que l'auteur de l'Apocalypse a ouvert la scène par le spectacle de la lumière éthérée répandue dans les sept corps planétaires, et par le portrait du Dieu qui l'y verse, et qui en est en quelque sorte la source, enfin du Dieu qu'on révère dans tout cet ouvrage d'initiation, et dont la troupe des initiés célébrait les mystères sous le signe de l'agneau, le premier du zodiaque, qui ouvrait la carrière du Dieu-soleil.

Ce signe fut à ce titre un des plus fameux dans les emblèmes sacrés de l'antiquité. On l'appelait *signe royal* (*c*), le chef des signes, le conducteur des douze animaux. L'astrologie y avait placé le lieu de l'exaltation

---

(*a*) Martian. Capell. de Nuptiis Phil., l. 1, c. 4. — (*b*) Apocalypse, c. 1, v. 14, v. 16. — (*c*) Firmic., l. 2, c. 12



du soleil et de son triomphe, le point où son influence était la plus féconde et la plus demiourgique.

C'est là, sans doute, ce qui fut la base de cette prière des Chrétiens : *Emitte agnum dominatorem terræ*. Dans le planisphère égyptien imprimé dans Kirker, ce signe est intitulé : *Porte des Dieux*. Il n'est donc pas étonnant qu'il joue le premier rôle dans un ouvrage d'initiation aux mystères de la lumière répandue dans les sept planètes et dans les douze signes, dont le chef et le premier est *aries* ou l'agneau, commencement de la carrière du soleil et point de sa course où il fait triompher, pour la première fois, le jour sur les ténèbres de la nuit, dont la durée commence à être plus courte que celle du jour. Ainsi, le nombre sept, le nombre douze et l'agneau *aries*, devaient nécessairement former les principaux traits caractéristiques de cet ouvrage, et marquer d'une manière frappante ses rapports avec l'ordre de l'Univers et avec les divisions astronomiques. Car le but de toute initiation, suivant Salluste le philosophe (*a*), est de lier l'homme à l'ordre du monde et aux Dieux. Proclus, dans son Commentaire sur la République de Platon (*b*), annonce à peu près la même chose. Qui ne connaît pas, dit-il, que les mystères et les initiations ont pour but de retirer notre ame de cette vie matérielle [143] et mortelle, de l'unir aux Dieux, et de dissiper les ténèbres qui l'offusquent en y répandant la lumière divine? Cette lumière qui éclaire l'initié est celle que nous avons vue briller dans son foyer primitif, et de-là se répandre dans les sept grands corps qui éclairent le monde, et par lesquels passe notre ame, soit en descendant sur la terre,

(*a*) Sallust., c. 4, p. 249. — (*b*) Procl. in Tim., p. 369.

soit en remontant vers la région lumineuse ou l'éther, sa patrie, et le lieu d'où elle tire son origine. Ce tableau doit donc partout nous être retracé dans cet ouvrage; partout on doit trouver des allusions à la distribution du monde et à ses divisions, puisque c'est du sommet du monde au point le plus bas, et réciproquement, que se fait ce voyage de l'ame et ce fameux retour vers la divinité qui était le grand vœu et la grande promesse de l'initiation.

D'après tout ce que nous venons de dire, on conclura aisément que l'Apocalypse n'est point, je ne dirai pas un ouvrage révélé, car qui peut croire encore aux révélations? mais qu'il n'est point un ouvrage composé de parties bizarres, sans plan, sans marche certaine, sans dessin et sans but; enfin, l'assemblage confus des rêves d'un malade en délire, comme l'ont jugé les philosophes. Il a des rapports marqués avec la Nature, une suite d'idées qui tiennent à la métaphysique et à l'astrologie des anciens, noyées, je l'avoue, dans un fatras d'idées exagérées et de figures mystiques monstrueuses, dont il serait difficile de rendre toujours raison, et qui peut-être n'ont eu d'autre but que d'étonner et d'effrayer l'Univers. Mais l'ouvrage, considéré en masse, a un plan suivi et un but décidé. L'examen suivant achèvera de le prouver.

CHAPITRES II ET III.

Si le chapitre premier de cet ouvrage décèle évidemment des rapports marqués avec la Nature, avec l'ordre

cosmique et avec le système planétaire dans lequel se partage la lumière éthérée, le second chapitre n'en a point de moins sensibles avec l'exactitude géographique. Les sept villes désignées dans cet ouvrage n'y sont pas nommées sans choix et sans ordre ; mais elles se suivent dans un ordre continu et circulaire qui embrasse tout le contour de l'ancienne Lydie, comme on peut s'en assurer par l'inspection de la carte de l'ancienne Asie-Mineure par Danville. A partir d'Éphèse, en s'avançant au nord, on rencontre successivement Smyrne, Pergame, et en se repliant circulairement vers le midi, on trouve Thyatire, Sarde, Philadelphie et Laodicée, où se termine le cercle commencé à Éphèse. Les villes se suivent dans ce livre de l'Apocalypse absolument comme sur les cartes. Éphèse est la première, non-seulement parce qu'elle est plus voisine de Pathmos, mais encore parce qu'elle était sous la tutelle de la première planète, la lune, la grande Diane d'Éphèse.

En considérant l'initiation comme une véritable franc-maçonnerie qui souvent avait plusieurs loges, il est à présumer que le nombre sept, si familier dans la mysticité ancienne, en aura déterminé le nombre, et que chacune de ces loges aura été mise sous l'inspection d'une planète. Ainsi la loge d'Éphèse avait été désignée sous la dénomination de Diane ou de la lune, etc. Le nombre sept, dit Isidore (*a*) de Séville, est pris souvent pour l'expression de l'Univers, et par conséquent affecté à l'universalité de l'Église [144], comme a fait Jean dans l'Apocalypse où l'Église universelle est représentée par les sept églises dans lesquelles sa totalité paraît distribuée. Et l'É-

(*a*) Isid. Orig., l. 6, c. 16.

glise elle-même est souvent désignée par la lune. Ces allusions aux planètes et aux sphères n'ont rien qui ne paraisse fort vraisemblable à quiconque connaît tout le génie de la mysticité astrologique. Si on examine le caractère du génie tutélaire ou de l'ange d'Éphèse (*a*), on verra qu'il est caractérisé, comme Diane, par l'esprit de chasteté qui lui fait détester les nicolaïstes qui avaient consacré la débauche.

Pour l'ame qui s'élevait à la contemplation des Dieux, et qui s'efforçait de remonter à la sphère éthérée et à la région des Dieux, le cancer était la première porte la plus voisine de la terre; on l'appelait porte des hommes. Le capricorne, qui lui est opposé, était la plus voisine de l'empyrée; on l'appelait celle des Dieux. Il résulte de cette idée une distribution des sept planètes dans les signes. La lune, la plus voisine de la terre, se trouva domiciliée au cancer; et Saturne, la plus éloignée, fut casée sous le capricorne. Cette théorie des domiciles est développée dans Macrobe (*b*) et dans Porphyre (*c*) qui en fait mention à l'occasion de l'antre mithriaque où ces distributions étaient tracées, et où les routes des ames à travers la sphère étaient marquées. Elle n'était donc pas étrangère à l'Apocalypse, ouvrage qu'Origène met en parallèle avec les Mithriaques, et qui, suivant lui, exprime l'élévation de l'ame vers les objets divins.

D'après les principes de cette distribution, la première porte et la première planète qui est rencontrée par l'ame qui remonte à sa source est donc la lune, la grande Diane d'Éphèse, le génie tutélaire de cette ville et de la société

(*a*) Apocalypse, c. 2, v. 6. — (*b*) Som. Scip., l. 1, c. 21. — (*c*) Porp. de Ant. Nymph., p. 121.

des initiés qui y résidaient, et à qui l'hiérophante donne une petite leçon au nom du principe lumineux qui préside à tout le système céleste et aux sociétés religieuses qui lui sont subordonnées.

Le soleil, dans cette distribution de domiciles, domine sur le lion; Mercure sur la vierge, et conséquemment Vénus occupe la quatrième place. Elle sera donc le génie de la quatrième église ou de Thyatire.

Voyons dans l'Apocalypse (*a*) quel est le caractère distinctif de cette quatrième église. C'est l'étoile du matin ou la belle planète de Vénus. Je lui donnerai, dit-il, l'étoile du matin, *stellam matutinam, phosphoron*, véritable nom de Vénus-planète. Quel reproche fait-on à cette église? De tolérer la fornication d'une certaine Jézabel (*b*) dont le caractère est bien opposé à celui de la chaste Diane d'Éphèse. Voilà donç déjà deux points qui lient le caractère des églises avec celui des planètes 1 et 4. Si nous passons à la dernière église (*c*) et à son génie tutélaire, nous y reconnaîtrons presque tous les traits que l'astrologie donnait au vieux Saturne, vieillard lent et glacé. Firmicus (*d*), parlant des influences planétaires, dit de Saturne qu'il rend les hommes lents et avares; ailleurs qu'il est froid, obscur, réduit à la plus grande indigence.

L'auteur de l'Apocalypse (*e*) dit de l'ange ou du génie tutélaire de la dernière église, qu'il est nu, pauvre, aveugle; et il lui reproche sa tiédeur.

Le temps et de nouvelles recherches, tant sur les qua-

(*a*) Apocalypse, c. 2, v. 28. — (*b*) Ibid., c. 20. — (*c*) Ibid., c. 3, v. 15. — (*d*) Firmic., l. 1, c. 1; id., l. 2, c. 2. — (*e*) Apocalypse, c. 3, v. 16, 17.

lités planétaires et sur leurs rapports avec le caractère que l'Apocalypse donne aux sept génies inspecteurs des sept loges ou des sept églises, que sur les monumens anciens qui nous peuvent faire découvrir quelles étaient les planètes spécialement honorées dans les sept villes, pourront jeter un nouveau jour sur la correspondance des églises avec les planètes; correspondance qui est claire dans la première et la quatrième églises, dont l'une a pour Déesse tutélaire, et l'autre pour attribut, *Lucifer* ou Vénus.

Il est certain, au moins par l'inscription de Milet, dont nous avons parlé plus haut (*a*), que les villes de ce pays-là étaient sous la sauvegarde d'une planète et de l'ange ou archange qui la présidait, puisque le refrain de la prière adressée à cet archange est toujours : *Sauvez le peuple de Milet.*

Il est assez vraisemblable que le prophète, dans son extase, s'élevant à travers les sphères dont la première est la lune, et la dernière Saturne, est censé y avoir aperçu les caractères différens des églises qui leur étaient subordonnées, et qu'il en a pris l'idée dans celui même de la planète qui influait sur chaque église; car on sait que ces influences étaient telles que l'ame, en descendant du ciel (*b*), se revêtait des qualités de chaque planète, qui altéraient diversement la pureté de sa substance. Cette doctrine d'ailleurs était celle des priscillanistes, comme nous l'avons vu plus haut; c'est-à-dire de la secte phrygienne (*c*), à qui on doit attribuer l'Apocalypse; d'abord parce que cette secte célébrait tous les

---

(*a*) Voyez ci-dessus. — (*b*) Macrobe. Som. Scip., l. 1, c. 12. — (*c*) Beausobre, t. 2, l. 7, c. 1, § 6, p. 425.

ans en Phrygie ses mystères dont le grand but était l'attente de l'apparition de la sainte Jérusalem ; but qui est évidemment celui de l'Apocalypse.

Secondement, parce que cet ouvrage ne peut être attribué qu'à une secte qui était en vigueur à Thyatire, puisque Thyatire est une des sept églises ou des sept loges sœurs. Or, c'était la secte phrygienne qui était en vigueur à Thyatire. L'église de Thyatire était composée toute de sectaires appelés phrygiens. Donc celui qui fraternise avec eux, et qui leur parle avec le ton imposant d'hiérophante, était de la même secte ; et conséquemment toutes les six autres loges en étaient aussi. Si l'auteur eût été chrétien de la communion qu'on appela depuis catholique, et disciple de Christ, il n'eût pas adressé cette lettre ou prophétie circulaire à la société de Thyatire, qui n'en était pas. Il est évident que, si nous connaissons bien quelle était la secte de Thyatire, nous connaissons celle d'Éphèse, de Smyrne, etc., puisqu'elles font ici corps commun, et qu'elles reçoivent des avis du même hiérophante. Or, c'était la secte appelée phrygienne dont nous avons parlé plus haut, qui fleurissait à Thyatire, comme on peut le voir dans saint Épiphane.

Ceux qui niaient l'authenticité du livre de l'Apocalypse, et qui rejetaient cet ouvrage comme n'étant point de l'apôtre Jean, se fondaient sur ce que Jean y est censé faire une adresse aux fidèles de Thyatire, et qu'il n'y avait point alors de fidèles à Thyatire (*a*) ; mais que la religion dominante de cette ville était alors la secte phrygienne, c'est-à-dire la même que celle qui attendait des

(*a*) Epiph. contr. Hæres., l. 2, c. 51, p. 198.

visions à Pepuzza en Phrygie. Il est vrai qu'Epiphane répond que c'est une suite de l'esprit prophétique de Jean qui avait prévu l'établissement futur d'une église en ce lieu où, du temps d'Épiphane, il y en avait une, dit-il, et assez florissante; au lieu qu'autrefois, toute cette église était composée des sectaires de la secte de Pepuzza; que cette Jézabel, qui se dit prophétesse, était Priscilla ou Quintilla, dont la naissance et la doctrine avaient été prédites par l'esprit saint qui découvrit à Jean ce qui devait arriver après sa mort, lorsque Quintilla ou Priscilla paraîtrait. Cette réponse est si mauvaise aux yeux d'un homme qui ne croit pas aux inspirations du saint-esprit, que je n'entreprendrai pas de la réfuter. Mais je tirerai cette importante conséquence, que la secte ou l'église de Thyatire étant dans les principes de l'initiation phrygienne dont les mystères se célébraient à Pepuzza, les six autres églises, qui communient ici avec elles, y étaient donc aussi. L'auteur de cette révélation, qui, en qualité de prophète ou de docteur de la secte, leur écrit, en était donc également; et enfin, tout l'ouvrage lui-même de la révélation, qui a été composé dans leurs principes, appartient nécessairement à cette secte, laquelle s'assemblait tous les ans pour attendre l'apparition de la céleste Jérusalem, et, par la peinture des maux qui affligent l'homme ici-bas, faisait désirer à l'initié la résurrection qui devait l'établir dans un état plus heureux. Car telle était la croyance de la secte phrygienne, comme nous l'avons remarqué ci-dessus.

Le génie lumineux, revêtu d'une robe éclatante, qui apparait à Priscilla (*a*) la prophétesse, ressemble fort

---

(*a*) Epiph., l. 2, c. 49, p. 182.

au génie resplendissant de lumière qui apparaît à Jean. Les sept flambeaux portés par sept vierges retracent bien les sept chandeliers qui accompagnent le génie lumineux de l'Apocalypse, et font allusion aux mêmes flambeaux célestes ou aux sept planètes. L'attente où ces initiés étaient de Christ ressemble parfaitement à celle où les fidèles et les amis de l'agneau sont, lorsque le prophète Jean leur annonce que Christ va paraître (*a*), et qu'il est à la porte : Le voici qui vient sur les nues, etc. Or, la théologie des priscillanistes contenant l'exposé des voyages de l'ame à travers la sphère, nous ne balancerons point de reconnaître ici une allusion aux sphères dans les adresses faites aux sept loges d'initiés, qui leur étaient subordonnées. Après avoir suivi le génie enthousiaste de l'hiérophante dans ce voyage, nous allons passer au huitième ciel ou à celui des fixes, qui se trouve placé immédiatement au-dessus des sept couches planétaires, et dont le tableau doit naturellement se présenter ici à nous, si nous avons bien suivi la marche de l'hiérophante dans son extase ou dans son élévation vers l'empirée, vers le séjour de la lumière première qui environne la divinité, et qui remplit de son éclat le monde intellectuel d'où sont descendues nos ames, et vers lequel l'initiation doit leur ménager un retour facile.

Cette huitième couche formera l'ogdoade (*b*) fameuse qui désignait mystiquement le monde, la terre, la Jérusalem, etc.

Clément d'Alexandrie (*c*), expliquant le passage du dixième livre de Platon sur la route des ames à travers la

(*a*) Apocalypse, c. 1, v. 7; c. 22, v. 12. — (*b*) Irenée, l. 1, c. 1, p. 25. — (*c*) S. Clem., l. 5, p. 600.

prairie, et qui arrivent le huitième jour, prétend que les sept jours répondent aux sept planètes, et que le chemin qu'elles font après les conduit au huitième ciel, c'est-à-dire à celui des fixes ou au firmament. Nous avons vu également dans l'antre mithriaque (*a*) une huitième porte qui s'élève au-dessus de l'échelle où sont rangées les sept portes des planètes, par lesquelles passent les ames. Ainsi nous voilà arrivés au huitième ciel ou au firmament; c'est donc ce tableau qui doit nous être présenté.

CHAPITRE IV.

Après que l'ame du prophète, dans son extase, a franchi, d'un vol rapide, les sept sphères, depuis la sphère de la lune jusqu'à celle de Saturne, ou depuis la planète qui répond au cancer, porte des hommes, jusqu'à celle du capricorne où est la porte des Dieux, une nouvelle porte s'ouvre à lui dans le ciel le plus élevé et dans le zodiaque, sous lequel circulent les sept planètes, enfin au firmament ou à ce que les anciens appelaient *crystallinum primum,* ou ciel de cristal [145].

« Après cela, dit-il (*b*), je regardai, et je vis une porte ouverte dans le ciel, et la première voix que j'avais ouïe, et qui m'avait parlé avec un ton aussi éclatant que celui d'une trompette, me dit : Montez ici haut, et je vous montrerai les choses qui doivent arriver à l'avenir. »

(*a*) Orig. contr. Cels., l. 6. — (*b*) C. 4, v. 1.

On doit surtout remarquer l'expression de *porte ouverte dans le ciel*, qui est une expression empruntée des mithriaques, où chaque planète avait sa porte, et où la huitième s'ouvrait pour laisser un passage à l'ame qui avait franchi les sept autres, afin d'arriver au ciel des fixes et au zodiaque, dont les douze divisions sont figurées par douze portes dont l'agneau est le chef, et distribuées trois par trois, comme les signes et les saisons; ce que nous aurons lieu d'observer au chapitre vingt-un de cet ouvrage (*a*).

Cette même expression de portes est employée dans la vision d'Ézéchiel (*b*), où l'on trouve également des portes tournées vers les quatre coins du monde, orientées et distribuées comme celles de la ville sainte que nous verrons au vingt-unième chapitre: ce qui ne doit point nous surprendre; car ces deux ouvrages mystiques ont le même but, la fin des anciens maux, et le passage à une cité plus heureuse [146]. Ce n'est donc pas sans raison qu'Origène les met en parallèle avec la théologie des mithriaques, et qu'il compare les portes mystiques des uns aux portes mystiques des autres. Ces expressions appartenaient à la langue mystique et astrologique des Orientaux, et étaient usitées dans les mystères où l'on s'enveloppait toujours du voile merveilleux de l'allégorie, pour imprimer, dit Sanchoniaton, plus de respect à l'initié. Les Orientaux sont en général fort mystiques, observe judicieusement Beausobre (*c*). Ils se servent d'emblèmes et de figures pour présenter leurs pensées. Ils parlent de vases, de ponts, d'échelles, par où ils font

---

(*a*) Apocalypse, c. 21, v. 12. — (*b*) Ezechiel, c. 40, c. 48, v. 31. — (*c*) Beausobre, Traité du Manich., t. 2, l. 7, c. 6, § 3.

passer les ames ; mais on ne doit pas prendre ces figures à la lettre. Saint Pierre tient aussi la clef d'une porte par laquelle on entre dans le ciel. Le nom de porte des Dieux et de porte des hommes, donné aux signes du capricorne et du cancer, dans la théorie sur les voyages des hommes, appartenait à ce langage figuré de la science mystagogique. Il en est de même des différentes portes (*a*) par où passent les ames, dans la doctrine des Persans, des échelles de Jacob, dont le sommet était dans le ciel et le pied sur la terre, et le long de laquelle voyageaient les anges ; c'est une figure de la voix de lait, *via Jacobi*, et que d'autres appellent échelle de Jacob. Le Psalmiste (Ps. 77, v. 27) parle aussi de portes des cieux qui ont été ouvertes.

Le génie annonce au prophète qu'il va découvrir l'avenir, et conséquemment lui ouvrir le livre de la fatalité. Or, l'astrologie était la base de cette science, et le ciel des fixes, modifiant les sept sphères, en était le grand instrument. Voilà pourquoi l'auteur va ici nous présenter le tableau de la sphère et du zodiaque placé et arrêté sur ses quatre points principaux que l'astrologie appelait signes fixes et centres. Ces quatre signes étaient le lion, le bœuf ou taureau céleste, l'homme du verseau et le scorpion, auquel on substitua la brillante étoile du vautour, espèce d'aigle, la lyre qui monte avec ce signe, et qui en détermine l'ascension. Cette substitution eut lieu pour des raisons mystiques que nous développerons plus loin. Voilà donc le ciel appuyé sur quatre signes qui correspondent aux quatre divisions du contour du ciel ; savoir, le milieu du ciel, le couchant, le bas

(*a*) Hyde, de Vet. Pers. Relig., p. 401.

du ciel et l'orient, qui forment une espèce de croix dont le sommet est au zénith, le pied au nadir, et les deux bras s'étendent à l'orient et à l'occident. Donc en faisant le tour du ciel, à partir du sommet, nous rencontrons à quatre distances égales ou à six heures l'une de l'autre, quatre figures qui sont celle d'un lion, celle d'un bœuf, celle d'un homme et celle d'un aigle, ou les quatre animaux célestes qui divisent en quatre parties égales le contour du ciel et le zodiaque, dans lequel circule le temps dont la révolution est de 24 heures ou de 4 fois 6 heures. Au-dessus de ce ciel ou de ce firmament, les Orientaux plaçaient un vaste Océan, et même ils donnaient le nom d'Océan à ce vaste contour des cieux. Ils regardaient le ciel lui-même comme le trône de la divinité. Sous ce firmament, ou au bas de ce trône, étaient les sept sphères planétaires qui roulaient en sens contraire, et qui étaient censées mues par sept intelligences principales appelées les sept archanges, les sept esprits de Dieu, les sept chandeliers, comme nous avons vu plus haut. Voilà sous quel aspect se présente à nos yeux le système entier du monde, composé de sept sphères planétaires, au-dessus desquelles se trouve placé le zodiaque, aux quatre grandes divisions et aux signes fixes duquel sont quatre animaux, lion, bœuf, homme et aigle, et le ciel firmament ou des fixes, le premier cristallin des anciens, surmonté de l'Océan ou mer immense que l'astrologie chaldéenne et hébraïque plaçait au-dessus. Voilà donc la sphère astrologique fixée sur ces quatre centres, et disposée telle qu'elle doit l'être pour celui qui va consulter les décrets du destin, qui résultent de l'action des planètes combinée avec celle des fixes. Voici maintenant le tableau que le

ciel offre à l'hiérophante à qui on va révéler l'avenir. On remarquera que c'est au ciel que le génie l'appelle, et que c'est sur le ciel qu'il arrête ses regards. Écoutons-le parler. V. 2 : « Et ayant été soudain ravi en esprit, je vis au même instant un trône dressé dans le ciel, et quelqu'un assis sur ce trône. Celui qui était assis paraissait semblable à une pierre de jaspe et de sardoine ; et il y avait autour de ce trône un arc-en-ciel qui paraissait semblable à une émeraude. » V. 4 : « Autour de ce même trône, il y en avait 24 autres sur lesquels étaient assis 24 vieillards vêtus de robes blanches, avec des couronnes d'or sur la tête. » V. 6 : « Il sortait du trône des éclairs, des tonnerres et des voix, et il y avait devant le trône sept lampes allumées qui sont les sept esprits de Dieu.

» Vis-à-vis du trône (*a*), il y avait une mer transparente comme le verre et semblable à du cristal, et, au milieu du trône et autour du trône, il y avait quatre animaux pleins d'yeux devant et derrière ; V. 7. Le premier animal était semblable à un lion ; le second à un veau (ou bœuf). Le troisième avait le visage semblable à un homme, et le quatrième était semblable à l'aigle ; V. 8. Ces quatre animaux avaient chacun six ailes, et ils étaient pleins d'yeux à l'entour; V. 9. Et lorsque les quatre animaux rendaient gloire à celui qui est assis sur le trône et qui vit dans le siècle des siècles (*b*), V. 10. les vingt-quatre vieillards se prosternaient devant celui qui est assis sur le trône, et adoraient celui qui vit dans le siècle des siècles. »

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ce trône le

(*a*) V. 6. — (*b*) V. 10.

ciel ou le firmament, trône sur lequel on place la divinité et l'Éternel qui vit dans tous les siècles. Les vingt-quatre parties du temps que le ciel engendre par sa révolution, ce temps toujours représenté sous l'emblème d'un vieillard, sont désignées par vingt-quatre vieillards qui entourent le trône de l'Éternel, père du temps et des heures. La division de ce temps en quatre parties de six heures en six heures, temps que chacune des grandes divisions du zodiaque en signes fixes sur lesquels s'appuie la sphère, mettent à passer au méridien, est désignée par six ailes, symbole ordinaire du temps et du mouvement de la révolution du ciel. Les figures des quatre animaux sont les quatre figures célestes qui sont attachées à ces quatre divisions principales du zodiaque où circule le temps, ainsi que les sept planètes. Enfin les yeux sont les étoiles dont le ciel, véritable Argus de la fable, est parsemé. Voilà à quoi se réduisent tous ces emblèmes. Nous allons donner un plus grand développement à notre explication, en l'étayant de preuves qui ne laisseront aucun doute sur la vérité.

D'abord il est certain que le firmament ou le ciel a été regardé comme le lieu de l'Univers sur lequel pose le trône de Dieu. Le Seigneur a placé son trône dans le ciel, dit le Psalmiste (Psal. 102, v. 19); et dans Isaïe, c. 66, v. 1, Dieu dit: Le ciel est mon trône. Le trône de Dieu que l'auteur de l'Apocalypse aperçoit est donc dans le ciel appelé firmament. C'est donc là qu'il faut que se portent nos regards.

Quant à la grande mer ou aux eaux qu'il aperçoit auprès de ce trône, ceci tient encore aux idées physiques des Orientaux, Chaldéens, Juifs, Arabes, Syriens. Le Psalmiste (Ps. 148, v. 4) parle de ces eaux qui sont

au-dessus du firmament : *Laudate eum cœli cœlorum et aquæ quæ super cœlos sunt.* Les Arabes l'appellent la grande mer sans fin, placée au-dessus du firmament; les Syriens, le grand Océan, immense et sans terme (*a*). Les trois jeunes gens que Nabuchodonosor est supposé jeter dans la fournaise (Daniel, c. 3, v. 60) invitent toute la Nature à bénir Dieu, dans le fameux cantique dont chaque verset commence toujours par *benedicite.* Ils invitent entre autres les eaux qui sont étendues au-dessus du ciel à louer le Seigneur : *Benedicite cœli* (*b*) *Domino.* 60. *Benedicite aquæ quæ super cœlos sunt.* Et ils avaient dit, quelques versets plus haut, v. 54, 55, 56 : *Benedictus es in throno regni tui. Benedictus, qui intueris Abyssos et sedes super cherubim. Benedictus es in firmamento cœli, etc.*

Saint Justin (*c*) enseigne comme une doctrine de l'Écriture que la convexité des cieux est chargée d'eau.

Théophile (*d*) parle également du ciel visible comme ayant attiré à lui, au moment de la création, une partie des eaux du chaos.

Saint Augustin (*e*) prétend que le firmament a été formé entre les eaux supérieures et les eaux inférieures ; et qu'il prit le nom de ciel, de ce ciel où sont attachés les astres, et cela d'après l'idée que la Genèse elle-même donne de la formation du firmament (*f*).

Cette vaste mer, cet Océan supérieur aux autres, était le fluide lumineux qui compose l'éther, suivant l'évêque

---

(*a*) Kirker. OEdip., t. 1, pars 1, p. 423; ibid., p. 426. — (*b*) V. 560. — (*c*) S. Justin. Quæst. et Respon. Orth. 93. — (*d*) Theophil ad Aut., l. 2, c. 9. — (*e*) August. de Civit. Dei, l. 2, c. 9. — (*f*) Genes., c. 1, v. 6 et 7.

de Pruse, ou Patrice, cité par Cédrénus (*a*). L'eau supérieure qui circule au-dessus du firmament, est le fluide éthéré ou l'éther : ce qui explique assez bien l'idée d'Ézéchiel (*b*), qui fait jaillir des étincelles et des feux des pieds des quatre animaux, au milieu desquels on voyait comme des flammes et des éclairs. Il compare ce firmament étendu sur la tête de ces quatre animaux à un cristal étincelant; ce qui caractérise bien la substance éthérée dont est composé le ciel des fixes.

Cette expression de mer et d'Océan, destinée à caractériser la couche du fluide qui circule au-dessus du firmament, et dont les écoulemens se manifestent de toutes parts dans les astres qui brillent au ciel, était empruntée de la philosophie chaldéenne et syrienne, ou des peuples savans avec qui les Hébreux eurent le plus de communication.

Un auteur syrien (*c*), qui a recueilli les principes de leur astronomie physique, divise en dix couches ou sphères toute la masse ou la profondeur des cieux, jusqu'à la sphère de la lune, et suppose que le tout est surmonté d'un vaste océan qu'il appelle la grande mer, immense et sans bornes. Chacune de ces sphères est présidée par une intelligence dont l'ordre hiérarchique est celui des anges, archanges, principautés, puissances, vertus, dominations, trônes, jusqu'à la huitième sphère ou à celle des fixes, présidée par les chérubins, c'est-à-dire, par les intelligences même que l'auteur de l'Apocalypse nous présente avec des ailes et des yeux, et avec la figure des quatre animaux qui, dans Ézéchiel,

(*a*) Cedren., p. 242. — (*b*) C. 1, v. 7 et v. 13, v. 22. — (*c*) Mor Isaac in Philosoph. Syriac. apud Kirker, OEdipe, t. 2, pars 1, p. 425.

sont appelés chérubins (*a*). La philosophie syrienne les attache à des orbites, et Ézéchiel les fait mouvoir avec des roues ; ce qui revient au même. C'est dans cette huitième sphère, ou au huitième ciel, que l'auteur syrien place les étoiles fixes au nombre de onze cent vingt-deux, et qu'il les assimile au chœur des chérubins, tout brillant de lumière et semé d'yeux. Il place encore au-dessus deux étages d'étoiles non moins lumineuses et de différentes grandeurs : les nébuleuses et les petites étoiles de la voie de lait; et le tout est surmonté des eaux célestes qu'il dit se répandre sur tout le firmament, et qui composent, comme nous l'avons déjà dit, la grande mer de lumière et l'Océan sans fin et sans bornes.

On donnait le nom d'Océan (*b*) à l'horizon et à la calotte sphérique qui borne dans le ciel notre vue. Cette calotte sphérique était représentée dans le temple de Jérusalem, où toute la Nature était retracée par une grande cuve circulaire à laquelle étaient attachées ces quatre figures d'animaux qui la soutenaient, et conséquemment la sphère et le ciel, trône de Dieu ; et on l'appelait *la grande mer*.

L'Arabe Abulchassen (*c*) prétend que Dieu ordonna à la partie supérieure des eaux de monter en haut, et qu'il en créa ou forma la substance du ciel, et que les anges qui habitaient le ciel avaient la forme d'oiseaux ou étaient ailés. Il leur donna pour chef *Samaël*, nom formé de *Samaïm*, cieux ou chef du ciel, et plusieurs de ces génies ont la figure de vautours, d'aigles, etc., comme on en voit un ici à figure d'aigle. Ces figures

---

(*a*) Ezech., c. 10, v. 1, 14, 15, etc. — (*b*) Theon, p. 132 — (*c*) Kirk. Œdip., t. 2, pr. 1, p. 419.

monstrueuses étaient familières dans la théologie chaldéenne.

Un auteur sarrasin, cité par Kirker (*a*), place au septième ciel une grande mer présidée par l'archange Michel. Ces dénominations de mer données aux sphères sont connues des Indiens qui ont la mer de lait, de nectar, etc.

Empédocle était persuadé que la substance du ciel était formée d'eau et de feu, dont il était résulté une cristallisation (*b*). C'est ce qui fait dire à Jean qu'il voit une mer de cristal, et à Ézéchiel qu'il aperçoit un firmament de cristal, auquel sont attachés les quatre animaux ou chérubins (*c*).

Tout le monde sait que les partisans de Ptolémée attachaient les planètes à des cieux de cristal, et qu'au-dessus du ciel des fixes ils plaçaient le cristallin premier et le cristallin second. Cette expression de mer ou de firmament de cristal est prise de cette ancienne opinion sur la substance dont sont composées les sphères, et surtout le firmament, que l'on croyait être d'une substance dure et diaphane telle que le cristal. Empédocle faisait le ciel de forme cristalline (*d*).

Marsilius Ficin (*e*), dans son Commentaire sur Plotin, regarde chaque sphère comme une mer, relativement à la sphère inférieure. Il y a des eaux, dit-il, dans le firmament; il en entre dans sa composition. Il y en a au-dessus du firmament. Au-dessus de ces eaux, les théologiens ont placé la sphère du feu éthéré ou l'empyrée,

---

(*a*) Kirker, OEdipe, p. 420; ex Kaab in Hist. Saraceni. — (*b*) Ezech., c. 1, v. 22. — (*c*) Ibid. — (*d*) Diogen. Laërt. Vit. Empedoc., p. 616. — (*e*) Marsil. Ficin. in Plotin. Ennead. 2, l. 3, c. 6.

qui enveloppe le ciel cristallin et qui a plus d'étendue que lui. Ces dénominations de cieux de cristal étaient dans tous les livres d'astronomie avant Copernic, et avaient été empruntées des livres astronomiques et astrologiques des Arabes, qui commentèrent Ptolémée. Ceux-ci, sans doute, les avaient empruntés des Chaldéens, les maîtres de tous les peuples en astrologie, et dont les idées ou les erreurs physiques furent adoptées par les Hébreux. Il n'est pas étonnant d'en retrouver des traces dans leurs livres et dans les distributions qu'ils font des cieux et des génies ou des anges qui y président.

Les Chaldéens appelaient aussi les sept sphères les sept firmamens (*a*). Ces cieux ou firmamens sont souvent désignés par une pierre précieuse, dont ils sont censés être composés. Ainsi il y a des cieux d'émeraude, d'hyacinthe, de perle; d'autres d'or et d'argent, etc., comme on peut le voir dans Kirker et dans la figure gravée, extraite de son grand ouvrage sur l'Égypte et sur le culte de l'Orient en général, intitulé *Œdipus ægyptiacus*.

Clément d'Alexandrie (*b*) prétend que les cinq perles et les cinq escarboucles qui ornaient l'habit du grand-prêtre, désignaient les sept sphères planétaires; ce qui s'accorde parfaitement avec la théorie des Chaldéens qui désignaient, comme on le voit ici, les sphères par différentes pierres précieuses.

Josèphe (*c*) dit pareillement que les deux sardoines qui servaient d'agrafes au grand-prêtre, représentaient le soleil et la lune, et les douze pierres précieuses du rational,

---

(*a*) Cedrenus, p. 169. — (*b*) Clem. Alex. Strom., l. 5, p. 564. — (*c*) Joseph. Ant., l. 3, c. 8.

les douze signes du zodiaque. Clément d'Alexandrie (*a*), au lieu de sardoines, dit que c'était deux émeraudes qui représentaient le soleil et la lune. Il résulte toujours de leur explication, qui est conforme aux vrais principes de l'astrologie babylonienne et chaldéenne, que les cieux et les planètes étaient souvent caractérisés par des pierres précieuses de différente nature, analogues à la teinte de lumière que l'on supposait briller dans ces cieux et dans ces astres.

On trouve également dans Kirker (*b*) une table des sept planètes avec les différentes pierres précieuses qui caractérisent chacune d'elles, qui sont soumises à leur influence, et qui semblent participer à leur nature. Cette table est tirée des auteurs arabes, et fait partie de leur système cabalistico-astrologique, ou de la science mystérieuse dont l'auteur de l'Apocalypse et Ézéchiel ont fait usage, d'après les principes de la théologie des Babyloniens leurs maîtres, ou des Chaldéens, les premiers astrologues du monde, chez qui d'ailleurs la théologie des anges, des archanges, etc., était établie dès la plus haute antiquité. Car c'est d'eux que les Hébreux semblent avoir emprunté l'ordre hiérarchique des génies ou des intelligences célestes. J'ai cru devoir entrer dans ces détails afin de faire remarquer dans l'ouvrage de Jean tous les caractères de la théologie astrologique des Arabes, Chaldéens et Syriens leurs voisins, et souvent leurs maîtres. On reconnaîtra ces traces dans la répétition des nombres astronomiques 7 et 12. On les reconnaît dans les différens génies que l'on met

(*a*) Clem. Alex. Strom. 5; ibid., P. 567. — (*b*) Kirker, Œdipe, t. 2, part. 2, p. 178.

à chaque instant sur la scène, et dans l'usage fréquent que l'on y fait des pierres précieuses, telles que le jaspe, l'émeraude, le saphir, etc., qui servirent à caractériser des planètes, des sphères et différens cieux, chez les Arabes et les Syriens. On ne sera plus surpris de voir dans le ciel des trônes de saphir (*a*), des sphores de jaspe et de sardoine, et une ville (*b*) qui ressemble à une pierre de jaspe, transparente comme du cristal, dont les murailles sont de jaspe, dont les fondemens sont ornés de toutes sortes de pierres précieuses, et dont les portes sont des perles. Ce sont ces idées orientales qui ont fourni à Lucien (*c*), né en Orient, sa fiction de sa ville sainte qu'habitent les bienheureux dans l'élysée, et le type de la construction de cette ville, toute d'or, environnée d'une muraille d'émeraude, comme la Jérusalem céleste qui était toute d'or, et qu'environnait une muraille de jaspe (*d*). C'est dans la même carrière orientale qu'il a pris les riches matériaux dont il a bâti son temple en pierres de bérylle, ses autels d'améthyste : c'est en Orient qu'il a trouvé l'ivoire dont il pare sa ville, et la cinamome dont il fait les sept portes qui ferment les sept entrées de sa ville sainte. Il suffit de lire les romans arabes et les contes persans, pour reconnaître le luxe de leurs descriptions et pour saisir le véritable caractère du roman mystagogique de l'Apocalypse. Nous avons cru cette petite digression nécessaire au commencement de cet ouvrage, surtout au moment où nous voyons un génie brillant par l'éclat du jaspe et de la sardoine (*e*), environné d'un arc semblable à une émeraude

(*a*) Ezechiel, c. 1, v. 26. — (*b*) Apocal., c. 4, v. 3; c. 21, v. 11, 18, 19, 21. — (*c*) Lucian, Hist. ver. 2, p. 752. — (*d*) Apocal., c. 21, v. 18. — (*e*) Ibid., c. 4, v. 3 et 4.

et siégeant sur un trône devant lequel sont allumées sept lampes, qui désignent évidemment le ciel planétaire, au-dessus duquel s'élève celui des fixes, trône naturel de la divinité, et figurée, comme les sept autres cieux, par des émeraudes, des jaspes, etc.

Revenons maintenant aux quatre animaux placés aux quatre coins du trône et à sa circonférence, et sur lesquels semble s'appuyer le trône de Dieu (*a*). Ces animaux sont quatre chérubins ; c'est donc dans le huitième ciel, dans la sphère aplane, ou des fixes, affectée aux chérubins, comme nous l'avons vu plus haut dans le système du monde, que nous devons les chercher.

Nous trouvons effectivement dans la sphère, dans la circonférence du ciel, trône de la divinité, à des distances égales, et aux quatre points fixes qui divisent la sphère, quatre figures pareilles à celles que le prophète voit ici, et nous les trouvons, comme lui, dans le ciel et dans le seul ciel où l'on puisse trouver des animaux, c'est-à-dire dans le zodiaque ou dans le cercle des animaux célestes. En parcourant la sphère contre l'ordre des signes, et en partant du signe affecté au soleil, ou du lion son domicile astrologique, nous trouvons de trois en trois signes, dans le même ordre que l'auteur de l'Apocalypse les nomme, le lion, le bœuf ou taureau, l'homme du verseau, et l'aigle ou vautour qui porte la lyre, et dont la belle étoile, par son lever simultané avec le scorpion, fixe et marque tous les jours l'ascension de ce quatrième signe, qui, sans des raisons mystiques, figurerait à la quatrième place avec les trois autres. On remarquera que c'est dans le ciel que nous les voyons ; que c'est à des

(*a*) Apocalypse, c. 4, v. 6.

distances égales qui partagent exactement en quatre le tour du ciel ; que c'est dans le même ordre absolument sans aucun dérangement qu'ils se suivent. Toutes ces circonstances ne sont pas indifférentes pour prouver que les quatre animaux, que nous voyons au ciel, sont les quatre animaux qu'y voit le mystagogue qui va prédire l'avenir et interroger le livre des destins.

Mais ce qui achèvera de porter jusqu'à l'évidence la justesse et la vérité de notre opinion, sur le lieu où nous devons chercher ces animaux, c'est l'emblème des ailes qu'on leur attache. Ces ailes ont été ordinairement données au temps dont elles figurent la course rapide. On les a données par cette raison à Saturne. Mais nous avons quelque chose de plus précis dans Clément d'Alexandrie. Ce père, le plus instruit de tous les pères de l'Église chrétienne, né dans un pays où le goût des emblèmes était dominant, et où l'intelligence de ces emblèmes n'était pas entièrement perdue, nous parle des chérubins qui étaient dans le temple de Jérusalem (*a*). Il n'en compte que deux, ayant chacun six ailes; ce qui fait douze ailes, nombre en tout égal à celui des signes. Or, voici ce qu'il dit de ces ailes, et comment il explique cet emblème : « Elles désignent, dit-il, le monde sensible dans lequel se trouvent les douze signes à travers lesquels le temps achève sa révolution. » Il résulte de cette explication que, si les ailes font allusion au temps qui circule dans le zodiaque, et aux signes dans lesquels se partage ce même temps, et qui fixent la division de tout le zodiaque, les animaux auxquels sont attachées les ailes du temps et du zodiaque sont donc les animaux même

(*a*) Clem. Alex. Str., l. 5, p. 363.

figurés par l'astronomie dans le zodiaque, et qui en partagent la circonférence en quatre parties égales, ainsi que le temps que mesure le zodiaque. Clément n'a nommé que deux chérubins, et n'a fait allusion qu'à la révolution annuelle en 12 temps, en 12 mois, en 12 signes, au lieu qu'ici l'auteur a eu en vue la révolution journalière de tout le ciel en 24 heures, désignées par 4 fois 6 ailes, ou 4 fois six heures; et celle du zodiaque coupé en quatre parties par le midi, le couchant, le minuit ou méridien inférieur, et le levant, distant chacun de trois signes ou de six heures, puisqu'il faut environ deux heures à chaque signe pour passer au méridien. Il est toujours certain que les ailes faisaient allusion au temps qui circule dans le zodiaque; et conséquemment que les quatre figures d'animaux, auxquelles sont attachées ces ailes, sont celles des quatre animaux célestes ou des quatre signes qui fixent ces quatre divisions de six en six parties. Les animaux sont donc dans le ciel et dans le cercle même où circule le temps désigné par les ailes. Les deux emblèmes se tiennent nécessairement, et doivent se trouver unis dans le même ciel où roule le temps sur ses ailes rapides, entraîné tous les jours par la révolution du premier mobile où s'appuie le trône de la divinité.

On voit dans Kirker (*a*) une de ces figures de la révolution du temps, exprimée par un serpent qui se mord la queue; emblème usité chez les Égyptiens pour peindre le monde et le ciel.

Le contour circulaire de ce serpent est divisé en quatre parties marquées par la figure des quatre animaux, lion, taureau, homme et aigle, casés sur la tête du soleil, de

---

(*a*) Kirker, OEdip., t. 2, pars 2, p. 193; Hor.-Apoll., l. 1, c. 2.

Vénus, de Saturne et de Mars, qui sont précisément les quatre planètes qui ont leur domicile au lion, taureau, verseau et scorpion céleste. J'ignore de quel livre astrologique Kirker a tiré cette figure symbolique; mais elle exprime absolument le véritable emblème du temps du zodiaque, pris dans ses quatre principales divisions ou déterminé par les quatre signes appelés fixes par tous les astrologues.

Ces astrologues, tels que Manilius [147], donnent au soleil, aux astres et au zodiaque des ailes, ou disent qu'ils volent.

La circulation rapide du premier mobile était représentée par des ailes dans la statue du Dieu Cneph chez les Égyptiens, et ces ailes désignaient, suivant Porphyre (*a*), le mouvement : *noerós kineïtai.* On voit des cercles ailés destinés à représenter le monde et le soleil dans sa révolution.

Quant aux yeux dont sont semés les corps de ces animaux, il est évident que ce sont les étoiles dont chaque constellation est parsemée. Manilius appelle les étoiles les yeux du ciel [148]. C'est le fameux Argus des anciens, suivant l'explication assez naturelle de ceux qui ont voulu interpréter cette fable (*b*). Personne n'a mieux mérité que le ciel l'épithète de *multioculus* ou *poluophthalmos*, que les Égyptiens donnaient à Osiris, mari d'Isis. On voit aussi dans Sanchoniaton que les Phéniciens représentaient leurs Dieux avec plusieurs yeux, plusieurs ailes, et que Thaut, qui les représentait ainsi, avait cherché à imiter Uranus ou le ciel (*c*). Ces figures ou images allégoriques des

(*a*) Porphyr. apud Euseb. Præp. ev., l. 3, c. 11, p. 115. — (*b*) Natal. Comes. — (*c*) Euseb. Præp. ev., l. 1, c. 9.

intelligences, qui président à l'ordre du monde, auxquelles on donne plusieurs ailes et plusieurs yeux, sont très-fréquentes dans la théologie orientale et chez tous les cabalistes hébreux, qui ont emprunté leur théologie mystérieuse de l'Égypte, de la Chaldée et de la Perse, où la théorie des anges et des génies est née, et chez qui on trouve, presque partout, de ces figures allégoriques, d'une forme monstrueuse, telles que nous en présentent le livre de l'Apocalypse et celui de Daniel et d'Ézéchiel, dont l'Apocalypse est une mauvaise compilation.

Les cabalistes donnent à Gabriel six grandes ailes (*a*) auxquelles sont attachées cent autres ailes plus petites. D'autres anges ont soixante-dix faces, et à chacune d'elles soixante-dix bouches. D'autres 360 yeux, 360 langues, 360 mains, 360 pieds, etc., nombre égal à celui de 360 degrés du cercle, soit du zodiaque, soit de l'horizon, et avec cela quatre ailes qui s'étendent vers les quatre parties du monde, orient, occident, etc.

Il est aisé de remarquer, par les rapports visibles que le nombre de ces ailes, de ces yeux, de ces mains, a avec les divisions de la sphère, que ces figures d'anges, d'archanges ou de chérubins sont de la nature des figures symboliques que l'astrologie ancienne imagina, et dont la sphère nous conserve encore les traces dans la vierge, Persée et Pégase, qui sont munis d'ailes comme ces anges ou génies de la théologie chaldéenne. Un bœuf ou un lion ailé n'est pas plus extraordinaire dans une sphère qu'un cheval ailé, tel que Pégase; qu'une femme ailée, telle que la vierge céleste; et qu'un homme ailé, tel que Persée. C'est l'ouvrage du même génie.

(*a*) Kirker, Œdip., t. 2, part. 1, p. 420.

Les premières sectes chrétiennes avaient conservé à leurs sept archanges des figures d'animaux, qui toutes sont dans la sphère, et en ont été vraisemblablement empruntées.

Michel, qui sous ses pieds écrase le dragon, avait une tête de lion; Hercule, qui dans la sphère écrase le même dragon, avait une peau de lion (*a*); c'est-à-dire, que tous deux étaient parés de l'attribut du signe qui sert de domicile au soleil et dont Hercule, chez les Grecs, était le génie conducteur. C'est la figure du premier animal de l'Apocalypse. Un second avait la tête du taureau, signe où Vénus a son domicile, et prenait le nom de Souriël, nom du taureau, *sor* en astronomie. C'est la figure du second animal. Un troisième était un homme amphibie à pieds de serpent, tel que l'on peignait Cécrops (*b*) que l'antiquité plaçait dans l'homme du verseau, domicile de Saturne. C'est notre troisième animal. On l'appelait Raphaël, et Saturne s'appelait *Rephan* chez les Coptes.

Le quatrième avait une figure d'aigle. C'est la figure du quatrième animal de l'Apocalypse. Il s'appelle Gabriel.

Le cinquième avait la figure d'ours, animal qui est aussi dans la sphère au nombre des constellations. On l'appelait Thauthabaoth.

Un sixième avait la figure du chien, animal caractéristique de Mercure; et le chien est aussi une des plus brillantes de nos constellations. Il s'appelait Érathot.

Le septième était une figure d'âne, et l'âne est une constellation qui fait partie du signe du cancer, domi-

---

(*a*) Origene contra Cels., l. 6, p. 304. — (*b*) Nonnus. Dionys., l. 41.

cile de la lune ; on l'appelait Onoël, nom composé de *onos* en grec, qui veut dire âne, et par lequel cette partie de la constellation est désignée dans les livres d'astronomie. On l'appelait aussi Thauthabaoth ou *Tharthoroth*.

Cette doctrine paraît à Origène avoir été particulière aux ophites, et être entrée dans leur théorie sur les sept cieux dont parle saint Épiphane (*a*), et sur les sept éons, anges ou Dieux inférieurs qui se métamorphosèrent en sept cieux qu'Ialdabaoth enveloppa de ses contours.

Les gnostiques (*b*) avaient aussi leurs sept cieux, présidés chacun par un génie, et chacun d'eux avait sa forme et sa dénomination particulières. Ils étaient soumis à l'action d'un huitième qui les comprenait tous, et qu'on appelait *Barbélo*, le Christ père et maître de toutes choses. On donnait la forme d'âne à sabaoth, à celui qui présidait au septième ciel ou au ciel de la lune, laquelle avait son siége au cancer où est la constellation de l'âne. Tous ces rapports sont assez singuliers pour être remarqués et pour nous ramener à la sphère d'où furent empruntées ces figures bizarres d'anges, d'archanges et de génies tutélaires des sphères, et proposés à l'ordre du monde que l'on cherchait à retracer partout dans les mystères et dans les ouvrages de la mystagogie, où il est question de peindre l'ame qui traverse les sphères et qui cherche à s'élever par la contemplation et l'extase jusqu'à son principe. Car à peine l'homme fut-il formé, disent les ophites (*c*), qu'il chercha par la force de son intelligence à s'élever au-dessus des huit cieux, pour connaître

(*a*) Epiph. adv. Hæres., c. 38, l. 1, p. 121. — (*b*) Ibid., c. 26, p. 43 — (*c*) Ibid., p. 121.

et louer le père suprême placé au-dessus d'Ialdabaoth qui enveloppe les sept cieux inférieurs ; c'est-à-dire qu'il s'éleva au-dessus du monde et du ciel visible, jusqu'au monde et au Dieu intellectuel. Mais Ialdabaoth fâché cherche toujours à le repousser vers la matière où le principe du mal se mêle à celui du bien.

L'Apocalypse étant un ouvrage mystique de cette nature, dans lequel l'ame s'affranchit de la matière et s'élève par la contemplation à travers les sept sphères, jusqu'au monde intellectuel qui brille dans la lumière première au-dessus des ruines du monde visible, dans lequel le mal se mêle sans cesse au bien, il n'est pas étonnant d'y rencontrer de ces figures d'anges ou de chérubins à têtes de lion, de veau, d'aigle, etc., que les ophites et les gnostiques avaient formées, d'après les tableaux de l'ancienne théologie orientale, d'où la théologie des Juifs et des Chrétiens est émanée.

En nous résumant, nous conclurons que les quatre figures d'animaux que l'hiérophante aperçoit dans le ciel, ne doivent être cherchées ailleurs que dans les constellations, et principalement dans le zodiaque où circulent toutes les planètes qui dirigent la marche du temps et de la fatalité dont le livre va s'ouvrir aux yeux du prophète.

Il est bon, en effet, d'observer que le destin ou la fatalité résultait de l'action combinée des sept planètes avec les étoiles fixes, et surtout avec les figures ou signes du zodiaque. Aussi, dans le poëme de Nonnus (*a*) où l'on voit Cérès qui va consulter l'astrologue Astrée, celui-ci commence par bien établir la sphère sur ses

(*a*) Nonnus, Dionys., l. 6, v. 68.

points principaux, et il jette ensuite ses regards, dit le poëte, sur le zodiaque, sur les sept planètes et sur les fixes. C'est ce que fait ici le prophète Jean, qui jette d'abord les yeux sur le ciel, en haut et en bas, comme Astrée, qui observe le soleil au méridien inférieur, Mars au couchant, et qui consulte les points principaux que les astrologues appelaient centres, et sur lesquels Jean place les quatre signes ou les quatre animaux, lion, taureau, etc., en mettant le lion au méridien supérieur. Nous le verrons bientôt les jeter aussi sur le système planétaire désigné dans le chapitre suivant (*a*), sous le nom de livre aux sept sceaux, d'où il tire, comme Astrée, des conjectures de ce qui va arriver. Ces points cardinaux sur lesquels nous disons que le prophète astrologue pose sa sphère, comme sur les quatre signes fixes, sont le méridien supérieur, le couchant, le méridien inférieur et l'orient. Ces quatre points s'appellent centres et gonds, ou *cardines* par tous les astrologues anciens; et ils étaient comme la base et la position fondamentale des généthliaques et des spéculations astrologiques, comme on peut s'en assurer par la lecture des astrologues et des auteurs qui ont parlé des principes de cette science. Origène, dans son Commentaire sur la Genèse (*b*) dit que le fondement de toute observation astrologique était l'inspection des astres et des signes qui occupent le levant, le couchant, le méridien supérieur et le méridien inférieur. C'était dans ces quatre points principaux que se concentrait la plus grande force des influences; et les Égyptiens, dit Kirker (*c*), y fixaient la demeure

(*a*) Apocal., c. 5, v. 1. — (*b*) Comment. in Genesi, p. 11; id. apud. Euseb. Pr. ev., l. 6, p. 291. — (*c*) Kirker, Œdip., t. 2, p. 2, p. 191, 194.

principale de leurs génies ou de leurs Dieux. On les appelait angles, centres, gonds, rayons. On y plaçait les génies présidens et arbitres souverains de la fatalité. Souvent on donnait au milieu du ciel, suivant Saumaise (*a*), la première place sur les autres points cardinaux, et voilà, sans doute, pourquoi ici le lion, signe du Dieu-soleil, se trouve nommé le premier, et c'est la raison qui nous le fait placer au haut du trône, tandis que les trois autres animaux en occupent les contours. Isaïe (*b*) qui, dans son chapitre six, nous peint Dieu assis sur son trône, près duquel sont aussi les génies ayant six ailes comme ceux de Jean, et qu'il nomme séraphins, génies qui, comme ceux de Jean, répètent le *trisagion* ou trois fois saint, dit que le bruit de leur voix ébranle *cardines* ou les gonds du temple de la divinité. Ce temple de la divinité est le ciel, dont les quatre points cardinaux, orient, occident, méridiens supérieur et inférieur s'appellent *cardines cœli*, et c'est à eux que se trouvent ici attachés les quatre animaux aux six ailes, lion, bœuf, homme et aigle.

Quant à ce dernier animal qui ne se trouve pas dans le zodiaque avec les trois premiers, il est à propos de donner la raison de la substitution qui en a été faite à la place du scorpion avec lequel il se lève, et qui naturellement devrait être la quatrième, si des raisons mystiques ne l'eussent souvent fait écarter. Le scorpion était, dans les principes des astrologues, un signe malfaisant et de mauvais augure. Les Égyptiens y plaçaient le siége de leur mauvais principe Typhon, qui tua Osiris ou le Dieu

(*a*) Salmasi. Ann. Clim., p. 130. — (*b*) Isaïe, c. 6, p. 1, 2 et 4.

à tête de bœuf pendant le mois où le soleil (*a*), dit Plutarque, parcourait le scorpion. Les Hébreux l'avaient affecté à la tribu de Dan d'où devait naître l'Antechrist, suivant leurs traditions de Dan, que Jacob, dans sa prophétie, compare au serpent ou au ceraste [149]. Ces raisons mystiques le firent écarter comme étant de mauvais augure, et lui firent substituer la lyre ou le vautour céleste, belle étoile qui monte sur l'horizon en même temps que le scorpion, et qui se trouve à l'orient avec lui, mais plus au nord. Cette substitution nous est attestée par Kirker qui nous a donné une description du camp des Hébreux dont les douze tribus et les douze pavillons étaient sous l'inspection d'un signe, et en portaient l'empreinte dans leurs drapeaux.

Kirker (*b*) s'appuie de l'autorité d'Aben-Ezra dans la description qu'il nous donne de cette distribution calquée sur le zodiaque, et des enseignes de chaque tribu [150]. Le drapeau de la tribu de Ruben, suivant ce savant, portait pour empreinte une figure d'homme. Sur celui de Juda était peint un lion. Sur celui d'Éphraïm était dessiné le bœuf. Le drapeau de Dan devait représenter le serpent ou ceraste. Mais, suivant les docteurs juifs, le refus que Dan fit de cet emblème engagea à y substituer la figure de l'aigle ou du vautour, animal belliqueux. Aben-Ezra observe, avec raison, que ces quatre emblèmes sont aussi les figures des quatre animaux qu'Ézéchiel désigne sous le nom de chérubins dans sa vision. Effectivement ce sont eux, et conséquemment ce sont aussi les quatre animaux de l'Apocalypse, ouvrage composé dans les mêmes principes, et qui, en

(*a*) De Iside. — (*b*) Kirker, OEdip., t. 2, pars 1, p. 20.

général, n'est qu'une copie du premier, ou peut-être qu'une copie d'un ancien ouvrage qu'Ezéchiel lui-même compila : ce qui me paraît aussi vraisemblable ; car il y a plus d'exactitude dans l'Apocalypse qui donne six ailes à ses chérubins, comme Isaïe six ailes à ses séraphins, que dans Ézéchiel qui n'en donne que quatre : ce qui me ferait croire que l'ouvrage d'Ézéchiel n'est pas l'original, puisqu'il s'accorde si mal avec la Nature et la sphère à cet endroit, tandis qu'ailleurs ces deux ouvrages y ont des rapports marqués.

Ces quatre animaux caractérisent les signes du zodiaque appelés solides (*a*) et fixes, dans lesquels les anciens plaçaient le commencement des saisons, comme on peut le voir dans Varron (*b*), et où brillaient les quatre étoiles de première grandeur, appelées royales par les astrologues; dénomination qui est restée à une seule, à la première ou à celle du lion, *régulus*. Ces quatre animaux forment aussi les quatre angles du quadrilatère, dans lequel étaient distribuées les douze tentes du camp des Hébreux, dont chacune était casée sous un signe céleste. On trouve dans Kirker (*c*) le plan gravé de cette distribution mystérieuse. Le tabernacle du Seigneur est au milieu environné des quatre élémens, des sept planètes et de tout le zodiaque rangé sur les quatre faces d'un quadrilatère, tel, à peu près, que la ville sainte de l'Apocalypse, et tel que l'est l'année distribuée en quatre saisons de trois signes et de trois mois chacune, et dont les quatre faces regardent les quatre coins du monde.

(*a*) Sext. Emp., l. 5; Ptol. Tetrab., l. 1, c. 12. — (*b*) Varr. de re Rust., l. 1, c. 28; Isidore, l. 5; Firmic., l. 6, c. 11. — (*c*) Kirk. OEdip., t. 2, pars 1, p. 21.

Nous avons chez les Indiens une distribution semblable des signes autour d'un quadrilatère dont le centre est occupé par une femme environnée de lumière, telle qu'Isis ou Minerve. Il est imprimé dans les Transactions philosophiques et dans le premier volume d'Astronomie ancienne de Bailly. Ainsi on voit que cette distribution des signes était familière aux Orientaux. On la trouve également sur le quadrilatère du rational du grand-prêtre, comme on le verra.

On voit donc aux quatre coins du quadrilatère qui sert de plan à la distribution des quatre pavillons des douze tribus, les quatre animaux, lion, bœuf, homme et scorpion, placés aux angles et formant les quatre points cardinaux de tout le système de cette distribution. Ce sont là les quatre signes qui paraissent avoir fait la base du système astrologique, puisque d'ailleurs nous les voyons appelés signes ou étoiles royales, et signes solides et fixes par les astrologues. Il n'est donc pas étonnant que le prophète astrologue porte son attention sur les quatre points cardinaux, sur lesquels s'appuie le trône de Dieu, et qui en forment le contour. On pourra consulter la description de ce camp telle qu'elle est dans Kirker. Origène (*a*), dans son ouvrage contre Celse, semble l'indiquer aussi, et il lui suppose un but mystérieux qu'on ne peut bien saisir si l'on n'est initié dans le secret. Il rappelle cette distinction dont fait mention l'auteur du livre des Nombres (*b*), ou Moïse, et il annonce que ce furent des raisons graves et mystiques qui déterminèrent le choix des tribus qui devaient camper, soit à l'orient, soit à l'occident, soit au midi, soit au nord,

(*a*) Origen. contr. Cels., c. 6, p. 299. — (*b*) Numeri, c. 2.

suivant l'ordre enfin qui est exprimé dans le livre des Nombres, qui nous trace la disposition du camp avec ses tentes et ses enseignes. Ses quatre grands drapeaux, sous lesquels marchaient les tribus trois par trois, sont ceux dont parle Aben-Ezra, et conséquemment ceux qui portaient l'empreinte des quatre animaux fameux d'Ézéchiel, de l'Apocalypse et même de nos quatre évangélistes; enfin celles des quatre signes fixes et solides du zodiaque.

Les quatre grandes étoiles ou signes des saisons ont fixé l'attention de tous les peuples. Les Égyptiens avaient quatre animaux sacrés qui marchaient à la tête des processions, et qui désignaient, dit Clément d'Alexandrie, les quatre saisons. L'aigle en était un.

Les anciens Perses (*a*) révéraient quatre étoiles principales qui veillaient sur les quatre coins du monde; et Bailly (*b*) fait voir que ce sont les quatre étoiles qui fixaient les saisons, taureau, scorpion, verseau et lion, ou les quatre belles étoiles de ces constellations.

Chez les Chinois (*c*), Iao veut que les astronomes observent les équinoxes et les solstices par l'inspection des quatre étoiles ou astres, miao, ho, hiu et mao. La première détermine l'équinoxe de printemps, la seconde le solstice d'été, la troisième l'automne et la quatrième l'hiver.

D'après tout cela, nous conclurons qu'il est indubitable que les figures d'animaux à six ailes, semés d'yeux, qui entourent le trône de Dieu ou le ciel, et qui célèbrent

---

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, pars 2. — (*b*) Bailly, Astron. ancienne, t. 1. — (*c*) Souciet, t. 3, p. 6; Bailly, Astron. ancienne, t. 1; Eccl., l. 3, sect. 31.

sa gloire, sont les quatre grands génies des Perses, chargés de surveiller les quatre coins du monde; les quatre animaux du zodiaque peints sur les quatre grands drapeaux des Hébreux; les grands signes des saisons, les quatre étoiles royales de l'astrologie; et enfin ces quatre signes fixes et solides, sur lesquels l'astrologue appuyait la sphère ou le ciel qui s'offre en cet instant aux yeux du prophète, au moment où il va y lire les arrêts du destin qui, chez les Chaldéens ou les Babyloniens, était régi par l'astrologie.

Il ne reste plus qu'à dire un mot des vingt-quatre vieillards qui forment avec eux le cortége du Dieu de la lumière, ou du génie bienfaisant qui en est la source et le principe.

Nous avons cru qu'ils représentaient les vingt-quatre intelligences qui surveillaient chacune des parties du jour et de la nuit, ou de la révolution du ciel chaque jour. Les Perses ont des anges (*a*) qui président à chaque mois, à chaque jour et à chaque heure du jour. Les sept planètes distribuées dans les vingt-quatre heures présidaient aussi à chaque heure, et celle qui se trouvait en tour de présider donnait son nom à la semaine. De-là les dénominations, suivant plusieurs, de lundi, mardi, etc., ou de jour de la lune, de Mars, etc.

On peut y voir aussi les vingt-quatre bons génies qui, dans la théologie de Zoroastre, dont celle de l'Apocalypse est empruntée, entouraient le trône d'Ormusd et formaient sa cour et son cortége (*b*). Ces vingt-quatre Dieux ou génies étaient distribués dans l'œuf symbolique qui figurait le monde, et combattaient vingt-

(*a*) Hyde. de Vet. Persar. Religion. — (*b*) Plut. de Iside, p. 370.

quatre autres génies ténébreux qui formaient la cour d'Ahrimane ou du mauvais principe. Cette dernière conjecture est d'autant plus vraisemblable que le reste de l'ouvrage de l'Apocalypse nous présente la théorie des deux principes qui en fait le fond, comme elle le faisait de la théologie des Perses, et qu'il finit par le tableau du monde de lumière où passent les amis d'Ormusd, pour ne former qu'un même peuple, jouissant d'une félicité inaltérable. D'ailleurs, les robes blanches, dont sont revêtus les vieillards, caractérisent assez les génies qui accompagnaient Ormusd, principe du bien et de lumière. Le génie lumineux dont ils environnent le trône placé au-dessus des sphères, ressemble assez à Oromaze né de la lumière la plus pure, suivant Plutarque, et qui s'éleva autant au-dessus de la sphère du soleil, que celle-ci est élevée au-dessus de la terre pour y former le corps lumineux des étoiles fixes, dont il établit Sirius chef. Les couronnes d'or qu'ils portent, métal affecté spécialement à la lumière, confirment encore cette opinion. Ainsi nous regarderons cette dernière explication au moins comme aussi vraisemblable que la première. Quant aux génuflexions de ces génies, elles sont absolument dans les principes de la théologie des Arabes sur les cieux de jaspe, d'émeraude, etc., et sur les anges qui y résident, comme on peut le voir dans Kirker (*a*), lequel s'appuie d'un passage d'Abulchassen-Ben-Abesch, qui nous représente ces génies louant, adorant Dieu, se prosternant devant son trône jour et nuit, au milieu des montagnes de feu qu'ils habitent. Ils louent Dieu

(*a*) OEdipe, t. 2, pars 1, p. 420.

en diverses langues, avec un bruit qui imite celui du tonnerre.

Je crois qu'il ne nous reste plus rien à désirer pour prouver tous les rapports qui lient ce chapitre à l'astrologie ancienne et au système des Chaldéens ou des Babyloniens sur les sphères et les cieux différens, et sur les génies, souvent monstrueux, qui y étaient attachés. Suivons le prophète astrologue dans ses spéculations mystico-astrologiques sur l'avenir.

CHAPITRE V.

Après avoir établi la sphère sur les quatre points fixes ou solides, auxquels les anciens agriculteurs primitivement rapportèrent le commencement des saisons; après avoir envisagé les quatre animaux célestes qui y correspondent et les avoir placés aux quatre points cardinaux du monde, orient, occident, etc., le prêtre astrologue jette ensuite ses regards sur le système des sept planètes qui, avec le zodiaque, étaient la base des observations astrologiques, et que consulte le vieux Astrée dans Nonnus (*a*), lorsqu'il annonce à Cérès les destins de Proserpine sa fille. Jean suit la même marche, en consultant dans les cieux les destins de l'Univers. Il désigne le livre de la fatalité et le ciel planétaire, dans lequel étaient censés écrits les destins des hommes, par un grand livre fermé de sept sceaux, que tenait le Dieu

(*a*) Nonn., Dionys., l. 6, v. 6.

dont le trône s'appuie sur le ciel et sur le zodiaque. Nonnus (*a*) emploie une figure à peu près semblable pour désigner le système planétaire composé des sept sphères qui concourent à la formation du destin, et les sept étoiles que l'on comparait à sept scribes ou sept plumes, qui écrivaient sur le ciel des fixes les destins des mortels (*b*). Harmonie reçoit Vénus, et, consultant les tables astrologiques du vieux Ophion, écrites en caractères phéniciens, elle prédit la grandeur future de la ville de Beroë. Ce livre sacré était formé de l'assemblage de sept tablettes qui contenaient les destins des mortels, et chacune d'elles portait le nom d'une planète. Sur la première tablette était écrit le nom de la lune. La seconde tablette, qui était d'or, portait le nom de Mercure qui rédigea les lois. La troisième était marquée de l'empreinte de l'étoile du matin ou de Vénus. La quatrième portait l'image du soleil, placé au centre des sept sphères. La cinquième, de couleur de feu rouge, s'appelait tablette de Mars. La sixième était celle de Jupiter. La septième était la tablette de Saturne, planète la plus voisine du ciel des fixes. Sur ces sept tablettes étaient écrites les différentes destinées du monde. Voilà donc ici le livre de la fatalité désigné sous l'emblème d'un livre à sept feuillets, dont chacun est marqué du caractère et du nom d'une planète. Les Égyptiens également désignaient par sept caractères alphabétiques la fatalité. Ce livre, à sept feuillets ou à sept tablettes, est une image peu différente de celle du livre fermé de sept sceaux, et dont chaque sceau, successivement levé, va nous apprendre les destins du monde et le malheur

(*a*) Nonnus. Dionys., l. 41, v. 340. — (*b*) Ibid.

dont il est menacé. Les brachmanes de l'Inde donnèrent à Apollonius sept sceaux (*a*), ou sept anneaux sigillaires qui portaient chacun le nom d'une planète. Ainsi ces sceaux planétaires sont dans le goût de la mysticité orientale ; et le livre fermé de sept sceaux, ou formé de l'assemblage de sept tablettes, nous paraît être incontestablement l'emblème du livre des destins [151]. Le cours de la fatalité, ou l'impulsion qu'avaient primitivement reçue les sphères, étant censé devoir se rapporter au point équinoxial, comme au principe de tous les mouvemens célestes, c'est *aries*, ou l'agneau équinoxial, portant sur son front sept cornes et sept yeux, qui sont les sept intelligences planétaires, ou, comme dit saint Jean, les sept esprits de Dieu (*b*), qui va recevoir le fameux livre des destins des mains du Dieu ou du génie placé sur le ciel ou sur le trône qui s'appuie sur les cieux. C'est cet agneau, absorbé dans les rayons du soleil du printemps, dont à cette époque on célébrait la mort, la résurrection et le triomphe, comme nous l'avons fait voir ailleurs, à qui toute la nature intelligente rend hommage dans ce livre, comme au chef de l'initiation à la lumière et au bon principe, vainqueur du prince des ténèbres et de l'auteur de tous les maux du monde sublunaire. Il est ici le héros de l'ouvrage mystique, et il sera le chef de la nouvelle cité, comme il l'est de l'ordre du monde dont le mouvement est censé partir de l'agneau ou d'*aries*, premier des signes, et lieu de l'exaltation du soleil, père et source de la lumière du monde. C'est ce soleil qui a son domicile au lion céleste, et qui, dans les monumens mithriaques de M. Hyde, a sous lui le

(*a*) Phil. in vit. Apoll., l. 3, c. 13. — (*b*) Apocal., c. 5, v. 6 et 7.

lion, ce lion qui en Égypte portait le trône d'Orus, Dieu-lumière, de l'Apollon grec, enfin ce lion qui servait d'enseigne à la tribu de Juda (*a*), comme nous l'avons vu plus haut; c'est ce soleil, et le signe qui lui est affecté dans les cieux pour domicile, que l'auteur, dans ce même chapitre, v. 5, désigne sous le nom de lion de la tribu de Juda, qui par sa victoire a obtenu le pouvoir d'ouvrir le livre et d'enlever les sept sceaux. Ces deux figures, lion et agneau, sont les seules que l'astronomie ait données au soleil, l'une pour son domicile, l'autre pour être le lieu de son exaltation et de sa plus grande influence.

Ce lion symbolique, destiné à figurer le soleil, se trouve souvent sur des abraxas (*b*), avec cette inscription, *Archei eimarmené*, ici commence *la fatalité*. Il n'est donc pas étonnant qu'il lui soit accordé le pouvoir d'ouvrir le livre aux sept sceaux (*c*). Les Chaldéens donnaient à la belle étoile du lion, régulus, le nom de roi, et leur astrologie le caractérise par le titre de *chef des cieux*, *arché tôn ouraniôn*. Il était une des quatre étoiles royales, comme nous l'avons dit.

Les habitans de la ville du soleil ou d'Héliopolis adoraient ce Dieu sous la figure du lion (*d*).

Ainsi, notre conjecture sur la nature de ce lion de la tribu de Juda, s'accorde parfaitement avec le caractère du culte du soleil, aux mystères duquel s'initièrent les frères de la société de l'agneau.

Au reste, si le lion avait la prérogative d'être l'animal du soleil et son signe familier, l'agneau avait sur lui

---

(*a*) Kirker. Œdip., t. 2, pars 1, p. 22. — (*b*) Ibid., pars 2, p. 463. — (*c*) Apocal. 5, v. 5. — (*d*) Photius. Codex 242.

l'avantage d'être chef de tous les sigues (*a*), *princeps signorum*, comme l'appellent tous les livres d'astronomie, *dux cœli*; et c'est à ce titre de coryphée de tous les chœurs célestes, qu'il reçoit l'hommage de tous les cieux et des autres animaux qui s'inclinent devant lui (*b*), ainsi que les vingt-quatre vieillards qui forment le concert céleste avec leurs harpes. D'ailleurs, c'était à lui qu'était uni le soleil dans le moment où l'on célébrait la victoire du principe-lumière, et où l'on attendait une théophanie. Il était le grand Dieu de la fête. C'était donc à lui à recevoir tous les honneurs et à jouer le premier rôle, comme il le joue effectivement dans tout cet ouvrage. C'est encore avec raison que toutes les créatures qui sont dans le ciel, sur la terre, dessous la terre et dans la mer (*c*), chantent la gloire de celui qui est sur le trône, ou du Dieu dont on honore l'exaltation et le triomphe, et mêlent à ses louanges celles de l'agneau à qui appartiennent bénédiction, honneur, gloire et puissance dans tous les siècles.

On suppose qu'il avait été égorgé ou mis à mort (*d*), et qu'il était ressuscité. Cette fiction est relative au soleil qui, dans cet endroit, est désigné sous le double emblème de lion et d'agneau. En effet, on dit d'abord, c. 5, v. 5, que c'est le lion de la tribu de Juda qui a obtenu par sa victoire le pouvoir d'ouvrir le livre et d'en lever les sept sceaux. Dans le chapitre suivant, v. 1, l'auteur dit que c'est l'agneau qui ouvre les sept sceaux. L'agneau et le lion sont donc deux emblèmes différens du même être; ce qui ne peut s'expliquer que par le système as-

(*a*) Firmic., l. 3, c. 2. — (*b*) Apocalypse, c. 5, v. 8. — (*c*) Ibid., v. 13. — (*d*) Ibid., v. 6 et 12.

trologique qui affecte au soleil ces deux animaux, l'un parce qu'il est le domicile du soleil, l'autre parce qu'il est le siége de son exaltation et de sa grande puissance. Il serait difficile sans cela de concilier ces deux idées, et de faire du même être un lion et un agneau, au lieu que par l'astrologie plus de contradiction.

Les Perses, dont la cosmogonie remonte beaucoup plus haut que l'époque du temps où fut écrit l'Apocalypse, et date des siècles où le taureau céleste était à l'équinoxe, c'est-à-dire, de plus de deux mille ans avant que les premières étoiles d'*aries* ou de l'agneau vinssent occuper ce point, les Perses supposent que le taureau, créateur fameux dans leur théogonie, fut mis à mort par Ahrimane ou par le principe du mal et des ténèbres, qu'ils représentent sous la forme du dragon; mais ils ajoutent qu'il doit renaître et tout avec lui [152], et qu'il est réservé pour un temps et pour une terre où Ahrimane ne pourra plus exercer sa violence (*a*). Il en est de même ici d'*aries* ou de l'agneau qui lui a succédé; il est égorgé, mais il ressuscite et devient le chef de la ville sainte qu'il illumine de sa clarté (*b*), et où il n'y aura plus de malédiction. En reculant donc de plusieurs siècles, et en substituant l'agneau au taureau, à qui il succéda à l'équinoxe de printemps, c'est absolument la même idée théologique. Il n'y a de différence que dans le signe; et cette différence est l'effet de la précession des équinoxes.

On donne à cet agneau sept cornes et sept yeux (*c*). Cette allusion au nombre sept est, comme nous l'avons

(*a*) Anquetil. Zend-Avesta. Boundesh, p. 355, 356 et 415. — (*b*) Apocal., c. 1, v. 23; c. 22, v. 3. — (*c*) Ibid., c. 5, v. 6.

déjà remarqué, fort fréquente dans cet ouvrage : et la raison est qu'il était consacré dans l'astrologie par une suite des divisions célestes, soit en sphères, soit en climats, soit en angles ou cornes, soit en lieux heureux du ciel, comme on peut le voir dans Saumaise (*a*). Les Arabes appelaient *cornes* ces sept points ou angles astrologiques. On donnait aussi à chaque astre sept rayons, suivant Porphyre. Il n'est donc pas étonnant de voir ces sept points astrologiques désignés par des cornes et des yeux donnés à l'agneau ou à la constellation qui ouvrait la marche des sept sphères. C'est une conséquence de l'esprit astrologique qui présida à la rédaction de tout cet ouvrage. Nous avons déjà vu, dans Clément d'Alexandrie (*b*), les sept planètes désignées par les sept yeux du Seigneur et par les sept esprits qui reposent sur l'arbre de Jessé.

Les milliers de milliers d'anges qui joignent leurs voix à celles des vieillards et des quatre animaux, pour célébrer la gloire de l'agneau (*c*), sont vraisemblablement les intelligences de ces innombrables étoiles que la théologie syrienne et chaldéenne, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, plaçait dans le ciel supérieur à celui des chérubins ou des quatre animaux, et qui composaient la milice céleste. C'est cette foule innombrable d'étoiles qu'on invite à louer Dieu dans le psaume dont le refrain est toujours : *Laudate eum, etc.*

La cosmogonie des Perses parle aussi de cette multitude d'anges ou de génies qui, outre les sept grands esprits ou amchaspands, formaient le cortége d'Ormusd.

(*a*) Salmas. Ann. Climat., p. 174, 191, 406 et 440. — (*b*) Stromat., l. 5, p. 563. — (*c*) Apocal., c. 5, v. 11.

« Combien les astres, dit le Boundesh (*a*), n'ont-ils pas de soldats prêts à faire la guerre aux ennemis de la Nature! 5480 petites étoiles ont été formées pour seconder chaque étoile des constellations. » Cette nombreuse foule d'étoiles est subordonnée à quatre grandes; ce sont nos quatre constellations ou animaux, bœuf, lion, etc., placées en sentinelle aux quatre coins du ciel pour veiller sur les fixes, etc., établies par Ormusd, comme surveillantes des nombreuses étoiles des constellations. La cosmogonie du Boundesh, que nous citons ici, renferme la théorie des deux principes et le tableau de leurs combats; ce qui fait aussi la base de la théologie de l'Apocalypse. Il sera même utile de lire cet ouvrage de la religion des Perses, pour en comparer les principes avec ceux que développe Jean dans son ouvrage mystico-astrologique.

On remarque facilement que tout est allégorique dans le livre de Jean, puisque les prières des fidèles (*b*) y sont désignées par des vases remplis de parfums dont la fumée s'élève vers le trône de l'Éternel. L'harmonie des cieux, dont Pythagore emprunta l'idée en Orient, y est aussi exprimée par le son des harpes que pincent les génies ou vieillards qui entourent le trône de Dieu. Martianus Capella l'a exprimée également par la fiction d'une forêt harmonique (*c*).

CHAPITRES VI A XI.

Ce chapitre six, jusqu'au onzième inclusivement, nous

(*a*) Boundesh, p. 349. — (*b*) Apocal., c. 5, v. 8; c. 8, v. 4. — (*c*) Martian. Capella, de Nuptiis Philol, l. 1, c. 1.

offre une suite de tableaux plus effrayans les uns que les autres, des maux dont l'Univers est menacé, et dont le prophète aperçoit l'image dans le fameux livre de la fatalité. On y trouve prédites la guerre, la famine, la mortalité, enfin la destruction générale du monde, du ciel, de la terre, de la mer, au grand jour de la vengeance du Très-Haut; et tout cela est peint sous les traits les plus affreux. Mais nous croyons que tous ces tableaux sont d'imagination, et qu'il serait inutile de vouloir en trouver la raison et les rapports avec un ordre donné. Tout nous semble être le fruit d'une imagination exaltée qui se livre à tous les écarts d'un délire religieux.

La théologie des Perses ou des mages (*a*) enseignait que le temps marqué par le destin approchait, temps où la famine et la peste désoleraient la terre, et où Ahrimane, après avoir livré plusieurs combats au Dieu-lumière, serait détruit; et qu'alors une terre nouvelle, peuplée d'habitans heureux, succéderait à ce bouleversement universel. Tel était, suivant Plutarque, la doctrine des mages; telle est aussi celle de l'Apocalypse de Jean dont la religion était une secte de celle de Zoroastre, établie en Cappadoce et dans l'Asie-Mineure.

L'Univers devait être frappé des plus grands fléaux. Le temps marqué par les destinées était censé approcher. Le prêtre astrologue, pour effrayer le crime, crée d'avance arbitrairement tout le tableau de ces malheurs, et le ciel semble lui en donner les indices par ses aspects et par les pronostics qu'il en tire. C'est ainsi que Jacob lit dans les tablettes du ciel ce qui doit arriver à ses fils et à ses petits-fils (*b*). De grands malheurs allaient arriver;

(*a*) Plut. de Iside, p. 370. — (*b*) Orig. Comment. in Genese, p. 12.

la terre devait être frappée des plus terribles fléaux; il devait y avoir, suivant les Toscans et les Juifs, des signes au ciel et en la terre, qui les annonceraient. C'est donc d'après l'inspection des cieux, des signes célestes et des aspects astrologiques, que l'hiérophante enthousiaste compose ses tableaux alarmans. Tout y retrace les idées bizarres d'une imagination extravagante dont il serait aussi impossible de suivre la marche qu'il serait ridicule de le tenter. Nous ne chercherons donc pas à décomposer tous ces tableaux d'une composition arbitraire, depuis ce chapitre jusqu'au onzième, où l'un des sept anges qui paraissent au septième jour vient à sonner la septième trompette pour annoncer que le règne de ce monde est passé au Christ qui va juger les vivans et les morts, et régner dans tous les siècles (*a*).

CHAPITRE XII.

L'AUTEUR de l'Apocalypse, en finissant le onzième chapitre où se terminent les tableaux des malheurs du monde, gravés sur les sept tablettes du livre de la fatalité ou sur les sept sphères, porte ensuite ses regards sur le ciel des fixes, et particulièrement sur le zodiaque et sur la partie du ciel qui, à minuit, fixait le commencement de l'année au solstice d'hiver, et qui, au printemps, au coucher du soleil, montait la première sur l'horizon au bord oriental. Ces constellations étaient le vaisseau appelé *arca*, et la vierge céleste accompagnée

(*a*) Apocalypse, c. 11, v. 15 et 18.

du serpent qui se lève à sa suite, et qui paraît la poursuivre dans les cieux, tandis qu'à l'occident le fleuve d'Orion semble s'engloutir sous la terre en disparaissant à son coucher. Voilà les tableaux que nous présente le ciel astronomique au moment où finit l'année équinoxiale, et au moment où va briller le soleil du printemps, qui porte le fameux agneau, chef des douze signes. Quels sont les tableaux que nous offre ici l'Apocalypse (*a*)? L'arche qui brille dans le ciel, une femme ailée comme la vierge de nos constellations, que poursuit un serpent, et un fleuve que la terre engloutit. C'est à quoi se réduisent les tableaux mystiques du douzième chapitre, tels que Jean les aperçoit dans le ciel. Qu'on remarque bien surtout que le lieu de la scène pour lui, comme pour nous, est toujours le ciel; ce ciel, le seul où l'on voie des vaisseaux ou arches, des femmes, des serpens et des fleuves.

Ce sont les mêmes tableaux que les anciennes sphères orientales d'Aben-Ezra, rapportées par Scaliger dans ses Notes sur le poëme astronomique de Manilius (*b*), nous retracent encore, sur la fin des divisions des poissons, et au commencement de celles du bélier ou du premier signe, de l'agneau ou d'*aries*. On y lit au troisième décan des poissons de la sphère persique : *Fin du fleuve*; au premier d'*aries : Ici monte une figure de femme*, et cette femme est incontestablement la vierge céleste, qui se trouve alors monter à l'orient. Au deuxième décan des poissons de la sphère indienne, on retrouve encore cette belle femme unie au vaisseau (*c*),

---

(*a*) Apocalypse, c. 11, v. 19; c. 12, v. 1, v. 3, v. 15, 16. — (*b*) Scalig. Not. ad Manil., p. 336. — (*c*) Ibid. 346.

sur lequel on la représente assise, et partout on voit des hydres et des vipères, et des crocodiles en aspect soit avec les poissons, soit avec le bélier.

Cette même femme ou vierge, dans Scaliger, au signe de la vierge céleste (*a*), est accompagnée soit d'une bête noire, soit d'un dragon dont on aperçoit la queue. Ainsi les tableaux du ciel apocalyptique et ceux du ciel astrologique sont absolument les mêmes, par la raison que les pronostics de l'Apocalypse sont empruntés de l'astrologie des Perses et des Chaldéens, et en général de ceux que les Grecs appelaient des barbares ou des Orientaux. Revenons sur nos pas, et suivons l'examen des traits monstrueux de ce douzième chapitre, comparés avec le ciel et avec les tableaux que nous offrent les sphères anciennes des astrologues de l'Orient.

On se rappelle ce que nous avons dit plus haut, que, dans les premiers siècles de l'Église, on était persuadé que c'était à pâque que devait avoir lieu le second avénement de Christ, et conséquemment le jugement dernier; que c'était même là le but du *pervigilium paschæ* ou de la veillée de pâque, où l'on attendait l'apparition du grand juge. C'est ce qui est clairement marqué dans le dernier verset du onzième chapitre (*b*) de l'Apocalypse : « Le temps de votre colère est arrivé ; le temps de juger les morts et de donner la récompense aux prophètes (aux chefs de l'initiation), vos serviteurs, et aux saints (aux initiés), et à ceux qui craignent votre nom, aux petits et aux grands, et d'exterminer ceux qui ont corrompu la terre. Cette époque équinoxiale était fixée tous les ans, le soir, par l'apparition de l'arche ou du vaisseau céleste placé au midi de

(*a*) Scalig. Not. ad Manil., p. 341. — (*b*) Ibid., v. 18.

la vierge, qui tous deux montaient à l'orient la veille de pâque, au commencement de la fameuse veille sacrée. Voilà pourquoi l'auteur ajoute, v. 19 : Alors le temple de Dieu s'ouvrit dans le ciel, et on vit l'arche de son alliance dans son temple; il se fit des éclairs, des voix, un tremblement de terre et une grosse grêle. Le temple de Dieu c'est le ciel, le premier temple de la divinité. Aussi l'auteur dit-il : « Qu'on vit dans le ciel cette arche, ce fameux vaisseau d'Isis ou de la vierge céleste, appelée Isis par Ératosthène. » C'était même l'emblème sous lequel les anciens Suèves honoraient Isis, comme on le voit dans Tacite. C'est le même vaisseau qui accompagnait toujours Janus dont l'étoile brillante, suivant Plutarque, fait partie de la vierge céleste. Cette union de la femme céleste et du vaisseau, qui se lèvent ensemble le soir, lorsque le soleil arrive à la fin des poissons, à l'approche de l'équinoxe de printemps, a donné lieu à l'expression dont la sphère indienne se sert pour caractériser l'aspect céleste qui paraît à ce moment : *Mulier formosa, alba, sedens in navi in mari, etc., cupiens exire in siccum.* La vierge alors et le vaisseau, sortant de dessous l'horizon, sont censés, comme le soleil, se lever du sein des flots. Quant au nom d'*arca* ou *kibôtos*, c'est un des noms du vaisseau céleste dans certains livres d'astronomie (*a*) qui l'appellent *arche de Noé*. Effectivement, c'est cette constellation qui figure dans la fable du déluge.

Le bruit du tonnerre, les éclairs, les tremblemens de terre qui sont censés accompagner cette apparition, sont des phénomènes qu'on ne manquait pas d'imiter

(*a*) Riccioli, p. 126; et Cæsius, p. 324.

dans les mystères anciens (*a*), surtout au moment où l'on allait découvrir la statue de la Déesse, soit Isis, soit Cérès, qu'accompagnaient toujours des serpens, soit la bonne Déesse aux pieds de laquelle était le dragon d'Éricthonius, comme le dit Plutarque dans la Vie de César, et comme on en voit ici un à la suite de cette femme ailée qui porte dans ses bras l'enfant sacré qui va régner sur le monde. On sent bien que le ciel, où la vierge est toujours accompagnée de l'hydre et suivie du serpent, est le fondement de cette ressemblance de tableaux. Le prophète, dit Themisthius, ou l'hiérophante ouvrait les portes du sanctuaire, et tout-à-coup, les ténèbres étant dissipées, on voyait paraître la statue de la Déesse tout environnée de clarté.

Que voit-on ici aussitôt que le temple de Dieu est ouvert? Avec l'arche sainte on voit une femme (*b*) revêtue du soleil, qui avait la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête; elle éprouvait la douleur de l'enfantement; et à sa suite était un grand dragon roux, couleur de Typhon, qui voulait dévorer le jeune enfant qui allait régner sur l'Univers; c'est-à-dire on voit Isis grosse d'Orus ou du soleil, à qui le principe des ténèbres, Typhon, veut faire la guerre (*c*), mais qui est bientôt vaincu par la force du sang de l'agneau ou d'*aries*, lieu de l'exaltation du soleil et signe sous lequel le Dieu-lumière reprend son empire sur le principe-ténèbres, en faisant triompher la durée du jour sur celle de la nuit. Voilà à peu près, en dernière analyse, le sens

(*a*) Meursius. Elusin., 11. Pleton. Schol. ad Oracul. Magica. Claud. de Rapt. Proserp. et Themisth. Orat. in Patrem. — (*b*) Apocal. ibid., c. 12, v. 1. — (*c*) Ibid., v. 11.

de ce chapitre. Voici comme il commence : « Il parut encore un grand prodige dans le ciel ; c'était une femme revêtue du soleil, qui avait la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête. Elle était grosse, et elle criait comme étant en travail (*a*) et ressentant les douleurs de l'enfantement. Un autre prodige paraît ensuite *dans le ciel* (*b*) : un dragon roux, qui avait sept têtes et dix cornes, et sept diadèmes sur ses sept têtes. » Tous ces tableaux, comme on le voit, se présentent dans le ciel aux yeux des initiés. C'est donc aussi dans le ciel qu'il faut les chercher. Effectivement, nous voyons à l'Orient, à cette époque du printemps, outre le vaisseau, une femme que suit immédiatement un serpent ou un dragon ; celui-là même qui, dans un autre endroit de cet ouvrage, nous sert à expliquer l'introduction du mal dans le monde. Cette femme est, comme nous l'avons déjà dit, la constellation qui, à minuit, annonçait, le 25 décembre, le renouvellement de l'année luni-solaire. Voilà pourquoi on la fait accompagner des deux astres dont le commencement de la révolution, à partir du solstice d'hiver, était fixée par son ascension. C'était donc la Déesse qui présidait à l'année. C'est là, sans doute, cette femme symbolique dont se servaient les Égyptiens, suivant Horus-Apollon (*c*), pour désigner l'année sous le nom d'Isis. Les Égyptiens, voulant désigner l'année, peignaient Isis ou une femme, mais Isis est le nom qu'Ératosthène donne à la vierge de nos constellations. Il n'est donc pas étonnant que la constellation qui annonce, par son lever, le départ de l'année, ait été prise comme symbole de l'année elle-même. Il est

(*a*) Apocal., v. 2. — (*b*) Ibid. 3. — (*c*) Hor.-Apol., l. 1, c. 3.

vrai que l'auteur applique ce nom à la belle étoile du grand chien ou du chien d'Érigone, autrement dite la vierge, et qui se trouve précisément au méridien, lorsque l'épi ou la belle étoile de la vierge monte sur l'horizon. Mais ceci n'est pas contre nous. Car, si l'année ou la période caniculaire prit son nom de l'astre qui en fixait le départ au solstice d'été; l'année luni-solaire, qui commençait à minuit au solstice d'hiver, put emprunter le sien de la vierge ou du signe céleste qui en fixait le départ à minuit, et qui a encore conservé jusqu'à nos jours le nom d'Isis et de Cérès, Déesse dont on découvrait la statue ou l'image rayonnante, dans les mystères. La couronne de douze étoiles qui orne sa tête désigne les douze mois ou les douze signes que le soleil parcourt durant une année, et la lune à chaque révolution. Les Romains exprimaient la même idée par douze autels *(a)* qu'ils mettaient aux pieds de leur Janus ou de l'étoile des pieds de la vierge qui, tous les ans, à minuit, ouvrait la carrière des douze mois que devait parcourir le soleil. C'est la couronne aux douze rayons, dont Martianus Capella orne la tête du soleil dans son superbe hymne à ce Dieu [153] :

> Radiisque sacratum
> Bis senis perhibent caput aurea lumina ferre,
> Quod totidem menses, totidem quod conficis horas.

C'est la couronne de douze pierres précieuses dont le même auteur pare la tête de Junon, et dont les couleurs sont analogues aux nuances de la terre dans les douze mois. Ici les douze mois ou les douze signes sont dési-

---

(*a*) Macrob. Sat., l. 1.

gnés par douze étoiles ; ce qui revient au même. Nous avons déjà vu les sept planètes figurées par sept étoiles. On dut, par une suite d'analogie, désigner par douze étoiles les intelligences des douze signes. C'est effectivement ce qui s'est fait. Nous avons, dans la Description des pierres gravées du ci-devant duc d'Orléans, t. I, p. 297 (a), une agathe-onyx dont une face représente Méduse ou la constellation qui, la première, au signe du bélier, annonçait le printemps, et dont le revers représente le Dieu Ammon entouré des sept planètes et des douze signes rangés dans deux espaces circulaires et concentriques. Les planètes et les signes y sont gravés avec leurs véritables caractères symboliques ; et en outre désignés chacun par une étoile. Sept étoiles occupent les sept figures planétaires, et douze étoiles les douze animaux du zodiaque. Ainsi, les douze étoiles qui composent la couronne de cette femme qu'accompagnaient le soleil et la lune, sont les douze signes que parcourent ces deux astres durant leur révolution qui était censée commencer tous les ans à minuit le 25 décembre, au lever de la vierge et du vaisseau de nos constellations que suit immédiatement celui du serpent d'Ophiucus et du dragon du pôle. On reconnaît évidemment dans cette femme poursuivie par un dragon qui veut dévorer son fruit, la fameuse Latone, mère d'Apollon et de Diane, que poursuit le serpent Python, dont la mythologie plaça, dit-on, l'image au pôle, et qui commence à lever sa tête aussitôt après le lever de la vierge

(a) Descript. des pierres gravées du cabinet d'Orléans, par MM. Le Blond et Lachaux.

et avec la balance. Aussi les sphères orientales d'Aben-Ezra, rapportées par Scaliger, ne peignent-elles que des dragons en aspect avec la fin de la vierge et avec la balance. Ce sont ces apparences astrologiques qui retraçaient les tableaux mystiques des cérémonies secrètes d'Isis, de Cérès, de la bonne Déesse, etc., que Jean nous a présentées ici, et que nous avons projetées dans notre planisphère. Latone était mère du soleil; Isis était mère d'Orus ou d'Apollon. Mais Orus et Apollon étant une même divinité, comme l'ont reconnu les Grecs, Latone et Isis, leur mère, sont donc une même divinité, et Typhon, ennemi d'Isis et d'Orus, comme Python est ennemi de Latone et d'Apollon, est donc également le prince des ténèbres, désigné par le serpent qui tous les ans les ramène en automne; et conséquemment c'est le même fond astrologique et théologique diversement brodé. La femme de l'Apocalypse, accompagnée du soleil et de la lune, fuyant devant le dragon qui attend qu'elle soit accouchée, est exactement Latone, mère d'Apollon et de Diane qui, prête d'accoucher, fuit devant le dragon Python, et cherche un asile dans une île deserte, comme ici la femme de l'Apocalypse prend des ailes (*a*) pour se sauver dans le désert et se dérober aux poursuites de ses ennemis. C'est trait pour trait la même fable.

Cette femme, dans l'Apocalypse, est supposée d'abord éprouver les douleurs de l'enfantement (*b*), et ensuite accoucher d'un enfant mâle qui doit gouverner toutes les nations, et qui fut enlevé vers le trône de Dieu. Tous les interprètes y ont vu Christ et la vierge sa mère; et c'est effectivement l'idée naturelle qui se présente,

---

(*a*) Apocalypse, c. 12, v. 6 et 14. — (*b*) Ibid., v. 12, v. 5.

ou plutôt il n'y a pas de doute que ce ne fût là l'image qu'a voulu nous présenter l'hiérophante.

Or, la vierge des constellations, l'Isis mère d'Orus, est effectivement cette fameuse vierge, mère du Dieu-lumière, comme nous le faisons voir dans un autre endroit de cet ouvrage auquel nous renvoyons le lecteur. Nous nous bornerons ici à dire que la vierge céleste, dont le ciel nous offre le tableau à l'équinoxe de printemps avec l'arche céleste et le serpent, était effectivement représentée dans les anciennes sphères avec tous les caractères de celle de l'Apocalypse, c'est-à-dire comme une femme nouvellement accouchée et tenant entre ses bras un jeune enfant qu'elle allaitait, et qui a tous les caractères de Christ. Voici comment s'exprime la sphère des Perses ou des mages, au premier décan de la vierge céleste (*a*) : *Virgo pulchra, capillitio prolixo, duas spicas manu gestans, sedens in siliquastro, educans puerulum, lactans et cibans eum. Caput bestiæ.* Et la sphère barbare ajoute : *Pars caudæ draconis.*

L'Arabe Alboazar ou Abulmazar va plus loin (*b*); il nous donne, d'après les anciennes traditions des Perses, le véritable nom de cet enfant; c'est, suivant lui, celui que quelques-uns appellent *Jésus*, et d'autres *Christ*, comme nous l'avons vu dans notre chapitre de la religion chrétienne, où nous avons rapporté ce passage (*c*).

On y trouve, comme dans l'Apocalypse, un enfant nouveau-né, porté sur un trône élevé et entre les bras

(*a*) Scaliger. Not. ad Manil., p. 341. — (*b*) Cæsius, p. 75; Kirker. Œdip., t. 2, p. 204; Riccioli Almag., p. 401; Selden, syntag. 1, p. 105. — (*c*) Ci-dessus, t. 3.

d'une femme nouvellement accouchée, qui l'allaite. Et cet enfant, c'est Jésus, c'est Christ, le Dieu qui doit, comme l'enfant de l'Apocalypse, régner sur l'Univers. Peut-on désirer plus de ressemblance? C'est ce jeune enfant, image du soleil naissant au solstice d'hiver, à minuit, le 25 décembre, dont les Perses célébraient la naissance, comme on le voit par les anciens calendriers qui fixent à ce même jour *natalis solis invicti*, et dont l'effigie fut placée par eux dans les premiers degrés du signe qui, par son ascension à minuit, le 25 décembre, fixait l'époque de cette naissance. C'était comme l'horoscope du Dieu-lumière qui commençait sa carrière avec l'année, et qui devait au printemps, sous le signe de l'agneau, faire triompher le jour sur la nuit, et réparer la Nature dégradée par l'hiver.

La vierge céleste a encore deux autres caractères qui lui sont communs avec cette constellation, sans parler du serpent ou du dragon qui les suit toutes deux, et dont l'image, dans les sphères anciennes, accompagnait toujours la sienne. Le premier de ces deux caractères, ce sont les ailes (*a*). L'auteur de l'Apocalypse dit qu'il fut donné des ailes à la femme ou à la nouvelle accouchée, à l'aide desquelles elle s'envola dans le désert. Il suffit de jeter les yeux sur un globe céleste pour se convaincre que la vierge y est toujours représentée avec des ailes. Tous les astronomes anciens qui ont parlé de cette constellation font mention des étoiles des ailes de la vierge. Aratus (*b*) et tous ses commentateurs lui donnent des ailes. Aratus dit qu'elle s'envola loin des demeures des mortels au commencement de l'âge d'airain,

(*a*) Apocalypse, v. 14. — (*b*) Arat., v. 117.

c'est-à-dire au moment où les géans à pieds de serpent entraient dans le monde.

Le second caractère, c'est sa retraite dans le désert, loin du dragon ou de l'ancien serpent qui avait séduit le monde. La vierge des constellations, suivant Aratus, voyant le crime s'introduire dans l'Univers, se retira dans les montagnes, et y vécut dans la solitude. Il lui donne même l'épithète de solitaire.

Le prêtre ou l'hiérophante Jean a donc conservé à sa femme mystérieuse tous les traits que l'antiquité mythologique avait donnés à la vierge de nos constellations. Ces traits étaient parfaitement connus; car il n'y a point de constellation, suivant la remarque de Théon (*a*), sur laquelle on ait fait autant de fables. La raison en est simple : elle présidait, par son lever à minuit, à l'ouverture de l'année solsticiale, et, trois mois après, à l'équinoxe de printemps, par son lever à six heures du soir ou au commencement de la nuit. Ces liaisons avec les deux principales époques du temps dûrent lui faire jouer un grand rôle. Joignez à cela que son lever héliaque en automne annonçait aussi le commencement de cette saison et la retraite du soleil. Elle dut donc être un personnage important sous le nom d'Isis, de Cérès, etc.

Le fleuve que la terre engloutit (*b*), et que le dragon ou le serpent vomit pour submerger la femme, est pareillement une des constellations qui se trouvent en aspect avec la vierge. Les astrologues l'avaient uni à ce signe, à cause de la coïncidence de son coucher avec le lever du signe de la vierge. Ératosthène, Hipparque et les calendriers imprimés dans le tome III de l'Uranologie

(*a*) Theon. Comm., p. 119; ibid., p. 118. — (*b*) Apoc, v. 15.

du père Petau, mettent sous l'ascension de la vierge le coucher ou la disparition des étoiles du fleuve d'Orion ou de l'Éridan céleste ; et il suffit de placer un globe de manière à ce que la vierge soit le premier signe ascendant à l'Orient pour s'assurer de la vérité de cette apparence. On doit surtout se rappeler que c'était par des observations de cette nature sur le lever ou le coucher des constellations extrazodiacales, qui coïncidait avec ceux des signes, que les anciens fixaient la marche du temps, et groupaient un certain nombre de figures monstrueuses dont les influences s'unissaient à chacun des douze signes avec lesquels ils correspondaient par un lever ou un coucher simultané. Ainsi le lever de la tête du dragon ou du serpent, coïncidant avec le coucher du fleuve d'Orion au moment où la vierge se levait tout entière sur l'horizon pour faire place à la balance, a donné lieu à la fiction mystagogique qui suppose qu'à l'instant où la femme, à l'aide de ses ailes, s'envole, le dragon vomit un fleuve que la terre engloutit (*a*).

Revenons au dragon lui-même. L'auteur de l'Apocalypse fait paraître dans le ciel, à la suite de la femme, *un grand dragon roux* (*b*) qui entraîna avec sa queue la troisième partie des étoiles, et qui la fit tomber sur la terre. Ce dragon s'arrêta devant la femme qui devait enfanter, afin de dévorer son fruit aussitôt qu'elle en serait délivrée. La femme prend la fuite devant lui. Ce dragon est le même serpent, dit-on (*c*), qui s'appelle diable ou Satan, et qui séduit l'Univers, c'est-à-dire qu'il est le principe du mal et des ténèbres, l'Ahrimane des

---

(*a*) Apocalypse, v. 15 et v. 16. — (*b*) Ibid. v. 3, 4. — (*c*) Ibid., v. 6, 9, 14.

Perses. Un des grands génies ou archanges, compagnon du Dieu-lumière, vint combattre le dragon (*a*) et les anges des ténèbres, qui succombèrent et furent vaincus par la force que l'agneau communiqua aux anges de lumière ou aux génies compagnons d'Ormusd. Le dragon est précipité à terre, voit son règne fini, et, après sa défaite, se retire vers les bords de la mer (*b*). Voilà à peu près le précis de son histoire.

Il n'y a personne qui ne reconnaisse à ces traits le fameux Typhon, ennemi d'Isis et d'Orus, celui que les Égyptiens peignaient avec des pieds et des mains de serpent, et qu'ils disaient être roux, suivant Plutarque (*c*). De là leur haine pour les animaux roux, parce que, disaient-ils, c'était la couleur de Typhon. Judas, suivant quelques traditions, Judas qui trahit Christ était aussi supposé roux. On trouve dans la fable égyptienne un combat d'Orus et de ses compagnons contre un serpent(*d*) qui poursuivait une femme. Ce combat dura quelques jours, et Typhon fut enchaîné. Toutes ces fables où sont exprimés les combats d'Apollon et de Python, d'Osiris et de Typhon, suivant le même Plutarque (*e*), sont du même genre, ainsi que d'autres fictions mystiques qu'il n'est pas permis de révéler aux profanes. Il nous est possible d'en faire ici les rapprochemens, et de faire voir que tout cela se réduit aux combats des génies de lumière contre ceux des ténèbres, et que la théologie égyptienne et persanne sur les deux principes en est la base.

Ce dragon peut être le grand dragon du pôle, appelé Python par les astronomes anciens, tels que Théon(*f*),

---

(*a*) Apocalypse, v. 8, 11. — (*b*) Ibid., v. 18. — (*c*) De Iside, p. 359, 362. — (*d*) Ibid. 358. — (*e*) Ibid. 36. — (*f*) Theon, p. 113.

et appelé fils de Typhon par Hygin, fab. 30. C'est sur lui qu'Hercule appuie son pied ; c'est lui qu'il terrasse. Hercule est le génie solaire revêtu de la peau du lion et de la massue. Ici c'est l'ange (*a*) ou archange Michel [154] qu'on nous présente terrassant ce dragon. Je crois que Michel, toujours peint avec le dragon sous ses pieds, n'est que le fameux Hercule grec que les sphères représentent foulant aux pieds le dragon. Tout ce que je sais au moins, c'est qu'on célèbre sa fête au lever de l'Hercule céleste en septembre (*b*), et que, comme l'Hercule de nos constellations était revêtu de la peau du lion, le Michel des Orientaux, suivant Origène, était peint avec une tête de lion (*c*). Il y a entre ces deux images bien de l'analogie. Joignez à cela que l'Hercule-Michel se lève avec la balance pour peser les ames, comme il pesa celle de Moïse. On pourrait suivre plus loin les rapprochemens ; mais nous nous écarterions ici de notre sujet. Il paraît qu'à l'occasion du dragon dont le lever suit celui de la vierge, l'auteur de l'Apocalypse a inséré la fable de sa défaite par Michel, comme les astronomes grecs et latins, en parlant du dragon du pôle, ne manquent pas d'insérer sa défaite par Hercule. Ainsi on peut regarder ce qui est dit ici comme une anticipation sur le combat de l'ange qui a la clef de l'abîme, et qui défait l'ancien serpent appelé Satan ou le diable, chapitre 20.

Au reste, c'était à cette époque du printemps que l'on célébrait la victoire d'Apollon sur le dragon du pôle ou

---

(*a*) Apocal., c. 12, p. 7. — (*b*) Hygin, l. 2, c. 5 ; Germanic. in Dra. — (*c*) Orig. cont. Cels., l. 6, p. 304.

sur le serpent Python qui avait poursuivi Latone sa mère.

Les Égyptiens, à pareille époque, célébraient le triomphe d'Ammon ou du Dieu-agneau ou bélier; et cette fête était accompagnée d'une autre appelée défaite de Typhon, dans laquelle on tuait le *crocodile*, symbole du mauvais principe (*a*).

C'est sous le règne d'un certain prince appelé *Crios* ou bélier, qu'arriva la défaite de Python, jeune brigand d'Eubée, dont les poëtes, dit-on, firent un dragon tué par Apollon pour avoir attaqué son temple. On voit que cette tradition allégorique rapportée par Pausanias (*b*) nous ramène toujours à *aries* ou au signe sous lequel le Dieu-lumière triompha du serpent du pôle, qui, en automne, ramenait les ténèbres tous les ans. Ce phénomène astronomique a été rendu par mille fables, mille contes différens.

Les Perses également, à la fin de leur année, quelques jours avant l'équinoxe de printemps (*c*), détruisent les productions du mauvais principe Ahrimane, et marquent tout de rouge, comme faisaient les Israëlites à la cérémonie du passage de l'agneau. Ils emploient les talismans qui doivent détourner l'effet de la morsure des scorpions, anéantir la force de leur venin (*d*). On sait que le scorpion céleste dont ces talismans portaient l'empreinte était le signe de Typhon et d'Ahrimane.

Ainsi on voit que partout on retrouve des cérémonies, des fêtes et des traditions qui annoncent la commémora-

---

(*a*) Kirker. Œdip., t. 2, pars 2, p. 260, etc. — (*b*) Pausan. in Phoc., p. 322. — (*c*) Anquetil. Zend-Avesta, t. 2, p. 577. — (*d*) Hyd. Rel. Pers, p. 259.

tion de la destruction du mauvais principe, de ses génies et de ses œuvres, qu'anéantit le principe-lumière en retournant à l'agneau équinoxial, par le sang duquel l'Apocalypse, v. 11, dit que Michel et ses anges vainquirent le dragon et ses anges qui se trouvèrent plus faibles, et qui, depuis ce temps-là, ne parurent plus au ciel. C'est-à-dire que, du moment où le jour reprit son empire sur les nuits, et le bien sur le mal et l'hiver, les génies, à l'influence desquels on devait les ténèbres et le mal périodique de la terre, n'eurent plus aucune action, et qu'Ormusd les enchaîna.

On voit dans la théologie des Perses ou dans le Boundesh (*a*), Ahrimane avec ses génies qui, sous la forme d'un dragon, veut combattre la lumière, et qui ensuite vaincu, saute du ciel en terre au mois favardin ou équinoxial (Hyd. p. 140), et court du côté du midi où il brise le monde et porte les ténèbres et le ravage [155].

L'Apocalypse (*b*), après le combat de Michel et de ses anges contre le dragon, dit que celui-ci fut précipité en terre et alla faire la guerre aux autres enfans qui gardent les commandemens de Dieu. Il invite les cieux et ceux qui y habitent à se réjouir. Que de ressemblance dans les deux théologies!

Le dragon céleste à ce moment n'a encore que la tête près du bord oriental, et ne se lève qu'après la vierge. Le reste de son immense corps est à l'occident et touche les montagnes vers le nord, au-dessus de la mer où il ne se plonge pas, parce qu'il est toujours sur l'horizon; mais alors il est dans le plus grand degré de dépression possible. Aussi dit-on qu'il est précipité du ciel, et qu'il

(*a*) Zend-Avesta, t. 2, p. 351 et 353. — (*b*) Apocal., c. 12, v. 9.

s'arrête sur les bords de la mer. Il se trouve tout entier rejeté hors du méridien vers le bord occidental. Voilà son apparence astronomique. Quant à son état physique, il est sans influence, puisque le mal de l'hiver et les ténèbres vont être détruits par le retour du soleil dans l'hémisphère supérieur.

On l'appelle le grand dragon (*a*), parce qu'il est excessivement grand, dit Théon. Virgile l'appelle *maximus anguis* (*b*); Germanicus Cæsar (*c*), *mirabile monstrum*, *immanis serpens*; Hygin, fable 30, *immanis draco*, *Typhonis filius*. Le même auteur, liv. 2, nous dit de cette constellation du dragon : *Hic vasto corpore ostenditur, inter duas arctos*. Son corps comprend l'étendue de sept signes, comme le remarque M. Hyde (*d*); c'est-à-dire, qu'étant très-près du pôle où les divisions des signes, ou plutôt les cercles de latitude qui les fixent, viennent se réunir, il en occupe sept. Il n'est donc pas étonnant qu'une constellation aussi étendue soit représentée par l'auteur de l'Apocalypse, v. 3 et 4, comme un grand dragon à sept têtes, qui entraînait avec sa queue la troisième partie des étoiles de la constellation, qui alors tombent toutes vers le couchant. Peut-être même que les sept têtes représentent les sept signes qu'il comprend; d'autres y pourraient voir ses sept principales étoiles qu'ont remarquées les astronomes arabes [156], qui en ont appelé cinq les cinq dromadaires (*e*), et les deux autres les deux loups, suivant Bayer, tab. 3. D'autres y verront aussi une allusion à son influence sur les sept sphères, semblable à celle des sept cornes de l'agneau. Il règne toujours beaucoup d'ar-

---

(*a*) Theon. Comm. ad Arat., p. 113. — (*b*) Virgile. Georg. 8. — (*c*) Gemin. Cæs., c. 2. — (*d*) Hyde. Comment. ad Ulugbeigh, p. 13. — (*e*) Cæsius, p. 112.

bitraire dans ces explications de détail; heureusement elles ne font rien aux grands traits que nous voulons saisir, ainsi qu'aux rapports des masses générales et de l'ensemble de tout l'ouvrage avec la théologie et l'astrologie ancienne. C'est dans les cieux que l'auteur voit cette femme, et la vierge des constellations s'appelle partout *parthrenos ouranié*, ou vierge du ciel ou céleste. C'est dans les cieux qu'il voit le grand dragon, et celui du pôle s'appelle aussi *dracón ouranios*, dragon céleste. Nous voyons donc ce qu'on nous montre, et dans le lieu où l'hiérophante appelle nos regards. C'est une remarque que l'on ne doit jamais oublier, et qui doit donner un nouveau degré de vraisemblance au choix des moyens de solution que nous employons pour expliquer les tableaux mystiques du ciel apocalyptique, qui se trouve être le même que le ciel astrologique.

CHAPITRE XIII.

En suivant la série des aspects que nous présente le ciel astrologique, au moment où le soleil arrive à l'équinoxe de printemps, au lever de la vierge céleste accompagnée du vaisseau qui se lève à son midi, et de la tête du dragon qui la suit au nord, nous apercevons au couchant, sur les bords de la mer, déjà emportée dans les flots au-dessus desquels elle élève encore la tête, la grande constellation de la baleine, placée sous le bélier et les poissons. Cette constellation monstrueuse, appelée par Aratus (*a*) le grand monstre,

(*a*) Aratus, v. 629.

fut figurée diversement dans différens siècles chez différens peuples, et il paraît qu'en général on a eu envie d'y peindre un monstre marin d'une espèce quelconque, pourvu qu'elle fût monstrueuse. Aussi a-t-elle porté différens noms, tels que ceux de *draco*, *leo*, *ursus marinus* et *pardus*, comme on peut le voir dans Blaeü (*a*). Bayer, dans son Uranométrie (*b*), dit que les astérismes de cette constellation semblent demander plutôt qu'on y peigne le dragon marin que la baleine, et que plusieurs sphères anciennes et plusieurs monumens antiques, trouvés à Rome, lui donnent cette figure. Théon lui donne le nom générique de *bête féroce* (*c*). Les Hébreux et les Arabes l'appellent le lion marin (*d*). C'est peut-être le fameux dragon, gardien de la toison d'or, dont nous avons parlé dans la fable des Argonautes, et qui était né des mêmes parens que l'hydre et le dragon du pôle. Ces différentes dénominations du monstre placé sous *aries* ont été réunies dans le monstre marin que nous présente l'auteur de l'Apocalypse, au commencement de ce 13e chapitre. L'auteur y voit du côté de la mer, conséquemment au bord occidental, au couchant, une bête qui avait sept têtes et dix cornes, et sur ces cornes dix diadêmes, et sur ces têtes des noms de blasphême. « Cette bête était semblable à un léopard (*e*); ses pieds étaient comme des pieds d'ours; sa gueule comme la gueule d'un lion, et le dragon lui donna sa force et sa puissance. » On voit que cet animal monstrueux est un composé des différens

(*a*) Cæsi. Cæl. Astron., p. 225; Stoffler, c. 14. — (*b*) Bayer, tab. 36. — (*c*) Theon, p. 144. — (*d*) Kirker, t. 2, p. 1, p. 199; Nabod. Elem. Astrol., p. 207. — (*e*) Apoc., c. 13, v. 2.

monstres marins que les sphères anciennes ont peints sous *aries*, et désignés sous le nom générique de *cetė*, gros poisson du genre monstrueux des cétacés. C'était un animal qui tenait du dragon, de l'ours, du lion et du léopard, suivant le génie des peintres, et qui n'avait peut-être été ainsi peint qu'afin de rendre plus effrayant le monstre auquel on supposait qu'avait été exposée Andromède. Racine s'est étudié également à composer des parties du taureau et du dragon le monstre marin dont la vue effraya les chevaux d'Hippolyte. Ce monstre, qui apparut du côté de la mer, est absolument le même que les sphères anciennes placent dans le premier décan d'*aries*, sous le nom de *piscis ex mari*. Sa queue se lève avec *aries* : voilà pourquoi la sphère persique dit *cauda piscis ex mari, instar viperæ in felle*. La preuve que c'est elle que désigne cette sphère, c'est que la poitrine et la tête de la baleine achèvent de se lever avec les derniers degrés d'*aries*; car elle monte à reculons, et la sphère place au dernier décan *pectus piscis cum capite ejus*; ce qui ne convient qu'à la baleine. Ce poisson qui sort de la mer et qui a le caractère de la vipère, est bien semblable à ce monstre qui sort de la mer dans l'Apocalypse, et auquel le dragon donne sa puissance. D'ailleurs, tous deux étaient fils des mêmes parens, et le coucher de l'un et de l'autre se fait en même temps.

Le prophète juif, appelé Daniel, au lieu de faire un animal composé de ces quatre animaux différens, dragon, lion, ours, léopard, en a au contraire fait quatre animaux différens, et en cela il a dû s'écarter du texte astrologique que Jean et lui ont copié. Mais l'un et l'autre ont évidemment puisé aux mêmes sources; et les quatre animaux de Daniel et l'animal aux quatre

formes de l'Apocalypse sont absolument la même chose. Voici ce que dit Jean (*a*) : Je vis s'élever de la mer une bête qui avait sept têtes et dix cornes, et sur ces cornes dix diadêmes. Cette bête était semblable à un léopard ; ses pieds étaient comme les pieds d'un ours ; sa gueule comme celle du lion, et le dragon lui donna sa force et sa puissance. »

Voici ce que dit Daniel (*b*) : « Je vis quatre grandes bêtes fort différentes qui s'élevaient hors de la mer. La première était comme un lion. La seconde ressemblait à un ours. La troisième à un léopard, et la quatrième était terrible et extraordinairement forte. Elle avait dix cornes. » N'est-ce pas évidemment ce dragon effrayant qui donne sa force et sa puissance à la bête à dix cornes, qui a une gueule de lion, des pieds d'ours, et qui ressemblait aussi au léopard ? Il paraît que l'un a désigné séparément les constellations qui se lient avec la baleine dans leur aspect, tandis que l'autre, suivant le génie égyptien, en a composé un seul animal monstrueux. La queue de la baleine se couche au lever du lion et au coucher du dragon ;elle se lève au coucher du loup appelé *pardus* chez les Hébreux, et avec le passage au méridien inférieur de la grande ourse. Ces quatre aspects ont été séparés par Daniel et unis par Jean ; mais c'est l'astrologie qui a fourni le type des quatre animaux et de l'animal monstrueux composé des quatre de Daniel.

Pour achever de nous convaincre de l'identité, il est à propos d'observer que dans l'Apocalypse elle a une tête blessée (*c*); que les dix cornes désignent des rois, qui

(*a*) Apocalypse, c. 13. — (*b*) Daniel, c. 7, v. 3. — (*c*) Apocalypse, c. 13, v. 3; c. 17, v. 12, 2-30.

donnent à la bête leur force et leur puissance, qui doivent combattre contre l'agneau et que l'agneau doit vaincre. Elle a une bouche qui blasphème. Dans Daniel (*a*), des cornes sont aussi arrachées à la bête. Elle avait aussi une bouche qui blasphémait. Il est dit dans l'Apocalypse, qu'il lui fut donné le pouvoir de faire la guerre aux saints et de les vaincre, et qu'elle n'ouvrait la bouche que pour blasphémer contre Dieu (*b*).

Il est dit pareillement dans Daniel, c. 7, v. 21, que cette corne fit la guerre contre les saints, et avait l'avantage sur eux jusqu'à ce que l'ancien des jours parût; que les dix cornes sont dix rois (c. 7, v...) dont l'un parlera insolemment contre le Très-Haut et exercera sa puissance jusqu'à un temps, deux temps et la moitié d'un temps, et ensuite le jugement se fera.

L'Apocalypse, c. 1, v..., suppose aussi que la bête reçut le pouvoir de faire la guerre 42 mois, c'est-à-dire, un temps ou un an, plus deux ans six mois. Car, en prenant un temps pour un an, un temps, deux temps et un demi-temps font trois ans et demi, ou 42 mois, ou autrement, comme il est dit ailleurs, c. 11, v. 3, douze cent soixante jours. C'est à ce nombre que se réduisent ces différentes expressions mystiques de la *moitié* de sept ans. Enfin, ce qui doit déterminer d'une manière non équivoque la ressemblance des tableaux, c'est que le chapitre suivant, dans l'Apocalypse, nous présente pour premier tableau l'image de l'agneau debout sur la montagne de Sion (c. 14, v. 1), de cet agneau triomphateur de la bête et du dragon; et que l'ouverture du chapitre de Daniel, qui suit celui où l'on donne la même description

(*a*) Daniel, c. 7, v. 8, v. 2-20. — (*b*) Apoc., c. 13, v. 7.

des quatre animaux, se fait aussi par l'apparition d'*aries* ou d'un bélier debout devant les marets.

Cet agneau est évidemment *aries* placé sur la baleine, et qui monte avec elle, tandis qu'au-dessus de lui, plus au nord, monte un autre monstre composé des attributs de l'agneau et du serpent ; c'est la fameuse tête de Méduse. Ces tableaux, inséparables dans la sphère, ont aussi été réunis ensemble dans l'Apocalypse. En prenant une sphère, on verra que, lorsque la tête du bélier monte sur l'horizon, *aries* se trouve placé entre la queue de la baleine, plus au midi que lui, et Méduse plus au nord, qui montent ensemble. Aussi la sphère persique qui, au premier décan, met le monstre marin avec le triangle, place au second décan l'autre moitié du triangle avec la tête de Méduse appelée *caput dæmónis*, comme la nomment les Hébreux, et avec eux une bête, *dimidium bestiæ*. La sphère barbare à ce même décan place avec le triangle *la tête et les cornes d'aries*. Ces cornes d'*aries*, qui, dans leur ascension, s'unissent à la tête de Méduse et à ses serpens, ont donné lieu aux peintres et aux graveurs de représenter Méduse avec des cornes de bélier, qui s'unissent à des serpens, c'est-à-dire avec les attributs de l'agneau unis à ceux du dragon, comme on peut le voir sur cette agathe-onyx dont nous avons déjà parlé. C'est cet emblème astrologique qui a été désigné dans l'Apocalypse (*a*) par une seconde bête qui avait des cornes semblables à celles de l'agneau, et qui parlait comme le dragon. Elle exerce toute la puissance de la première bête en sa présence ; c'est-à-dire qu'elle unit

(*a*) Apocalypse, v. 11.

son influence à celle de la baleine, et se groupe avec elle parmi les constellations qui fixent le terme de l'année et l'arrivée du soleil dans *aries* où la Nature doit être régénérée, et un nouvel ordre de choses succéder à l'ancien, par l'action du soleil sur la terre que ses rayons vont rajeunir et féconder.

L'auteur ajoute que cette bête fit de grands prodiges, jusqu'à faire descendre le feu du ciel sur la terre devant les hommes (*a*). Il semble la revêtir de toute la force de la magie, en lui donnant le pouvoir de guérir la bête qui avait été frappée d'un coup d'épée, d'en animer l'image, de la faire parler. Cette puissance magique avait été attribuée à Méduse, et en particulier elle avait l'art de faire tomber le feu du ciel sur la terre. Cédrénus nous dit que Persée, celui qui de son épée frappa la baleine, enseigna aux Perses la magie de Méduse (*b*), en vertu *de laquelle le feu descendait du ciel.* Ce sont ces traditions persiques sur Persée et sur Méduse, que l'auteur de l'Apocalypse a consacrées dans ce chapitre, lorsqu'il nous dit que le monstre à cornes de bélier, et qui avait les attributs et le langage du serpent, faisait beaucoup de prodiges, et, entre autres, qu'il avait fait descendre le feu du ciel. C'est ce feu sacré immortel qu'on allumait à Rome et dans tout l'Orient sur les autels à l'équinoxe, au lever de Méduse et de Persée, et que les mages entretenaient dans leurs temples, le feu étant la plus grande divinité de la Perse. De-là sans doute l'origine de cette tradition sur Méduse et sur la fonction qu'on lui attribuait. Elle était placée sur ce bélier dont l'image est encore représentée dans une grotte en Égypte, et qui

(*a*) Apoc., v. 3. — (*b*) Cedren., p. 22.

se trouve couché sur un bûcher que des prêtres allument, en tirant, des rayons du soleil qu'ils touchent de l'extrémité du doigt, le feu éternel qui doit le consumer.

C'était au printemps que les traditions égyptiennes portaient que le feu céleste avait autrefois embrasé la terre (*a*). C'était sur le second décan d'*aries* auquel correspondait Méduse ou *caput cacodæmonis*, comme nous l'avons vu plus haut, que les anciens astrologues composaient un sceau magique, ou le talisman solaire, marqué du nombre mystique 666. Ce sceau que chacun devait porter sur soi, avait la vertu merveilleuse de rendre heureux en tout celui qui en était muni, de le rendre redoutable, de lui faire obtenir des princes et des rois tout ce qu'il souhaiterait, de faire retrouver ce qu'on avait perdu, et d'attirer les bénédictions du ciel sur chacun et sur tout ce qui lui appartenait. C'était-là un grand secret, disaient les astrologues.

Voici maintenant ce que dit l'Apocalypse à l'occasion de Méduse qui est placée au-dessus d'*aries*, comme la baleine au-dessous, laquelle semble, en quelque sorte, porter sur sa tête ce décan, ou, pour mieux dire, tout *aries:* « Elle fera encore (*b*) que tous les hommes petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves, reçoivent le caractère de la bête dans leur main droite et sur le front; et que personne ne puisse acheter ni vendre, que celui qui aura le caractère et le nom de la bête ou le nombre de son nom. C'est ici la sagesse. Que celui qui a l'intelligence compte le nombre de la bête. Ce nombre est 666. » Que de ressemblance dans les deux idées ! D'abord le nombre est absolument le même. L'astrologue

(*a*) Epiph. adv. Hæreses. — (*b*) Apoc., v. 16.

dit : *C'est un grand secret*; l'Apocalypse : *C'est ici la sagesse.* L'astrologue prétend qu'avec ce signe on réussit en tout; l'Apocalypse prétend qu'on ne peut s'en passer, soit qu'on veuille acheter, soit qu'on veuille vendre. Il y a donc beaucoup d'apparence que le sceau fameux dont le mystagogue veut qu'on se serve et que le magicien veut que chacun s'applique, et qui contient le nombre mystique 666, n'est autre chose que le *sigillum* astrologique marqué du nombre 666. On le consacrait au moment où le soleil dans le bélier s'unissait aux deux constellations de la baleine ou du monstre marin et de la Méduse céleste, entre lesquelles *aries* et le soleil équinoxial se trouvaient placés. Non-seulement l'identité du nombre, mais le lieu du ciel auquel l'astrologie l'appliquait, et qui est précisément le même où nous avons fixé notre sphère depuis le moment que nous expliquons les tableaux de l'Apocalypse, à l'instant où la révolution s'achève et où l'Univers va être régénéré, favorise pleinement notre conjecture. Un pareil accord serait bien difficile s'il n'était pas fondé sur la vérité elle-même, et si ce n'était pas là cette idée astrologique que l'hiérophante Jean a voulu appliquer à la baleine et à Méduse, parce qu'elle s'y trouvait liée dans la science secrète de l'astrologie et de la magie dont on attribuait à Méduse et à Persée la merveilleuse invention.

On sait que, dans la fixation des saisons, non-seulement les levers et les couchers du soir étaient observés, mais encore ceux du matin au lever du soleil. C'est ce que Daniel appelle vision du soir et du matin, c. 8, v. 26. Or, si le soir le coucher de la baleine et le lever du vaisseau, de la vierge et du dragon déterminaient l'équinoxe, le lever de la Méduse et l'ascension de la queue

de la baleine avec les cornes du bélier et Persée, le marquaient le matin à l'orient. C'est sans doute ce changement d'aspect qui a fait désigner le couchant par le côté de la mer, et le levant par le côté de la terre. L'auteur voit donc le soir, du côté de la mer, la baleine ou le monstre dont une partie, c'est-à-dire la queue, est couchée et a entièrement disparu. Mais bientôt cette partie blessée ou couchée redevient visible le matin à l'orient, du côté de la terre, au lever de l'agneau et de Méduse, qui ramène cette queue, *cauda piscis,* à l'horizon supérieur. C'est ainsi qu'on doit entendre ce que dit l'auteur de l'Apocalypse (*a*), qu'il avait vu du côté de la terre une bête qui avait les cornes de l'agneau, parlait comme le dragon, et qui exerçait la puissance de la première bête, en présence de cette première dont la plaie avait été guérie.

Le côté de la terre nous semble être le bord oriental, et la guérison de la partie blessée de la bête, lorsqu'elle était *ex mari,* du côté de la mer, est l'apparition de sa queue à l'orient, ramenée avec Méduse et le bélier, et qui était cachée à l'occident, lorsque l'on consultait l'aspect du ciel le soir au lever de la vierge et du vaisseau. L'auteur a donc fait deux fois usage de la baleine; la première fois lorsqu'il parle des aspects du soir, la queue de baleine étant cachée dans les flots, tandis que sa tête est encore au-dessus; la seconde, lorsqu'il marque l'aspect du matin, où cette même queue qui s'était couchée la première reparaît par la même raison la première avec Méduse et avec la tête du bélier ou d'*aries*, qui est alors le premier signe à l'orient où il va ouvrir

(*a*) Apocalypse, c. 11, v. 13.

les portes du jour, ayant sur son dos le Dieu de lumière qui doit entrer dans son triomphe. Cette conjecture est d'autant plus vraisemblable, que le bélier ou l'agneau est le premier des douze signes qui paraisse à l'orient, accompagné des deux monstres dont on vient de voir la description dans la sphère, savoir *bestia* et *caput dæmonis*, que suivaient *caput arietis* et *cornua ejus* dans les sphères orientales d'Aben-Ezra et dans le véritable ordre du monde, comme on peut s'en assurer avec une sphère. L'Apocalypse pareillement fait marcher à la suite des deux tableaux monstrueux qu'elle vient de présenter, celui d'*aries* ou de l'agneau sacré placé sur la montagne de Sion, entouré des douze tribus que nous avons vues ailleurs casées chacune sous un des douze signes du zodiaque, dans la distribution du camp des Hébreux.

CHAPITRE XIV.

Voici comme débute l'hiérophante astrologue (*a*): « Je regardai encore, et je vis l'agneau debout sur la montagne de Sion, et avec lui cent quarante-quatre mille personnes qui avaient son nom et le nom de son père écrits sur le front. »

Je vis l'agneau, ou, comme dit le grec, un agneau debout sur la montagne. Cet agneau est évidemment celui que place la sphère au premier décan du premier

(*a*) Apocalypse, c. 14, v. 1.

signe. C'est ce bélier que les Perses nomment l'agneau; ce bélier ou cet agneau que nous verrons ailleurs à la tête de la ville sainte qui a douze portes distribuées trois par trois, comme les saisons, sur lesquelles étaient écrits les noms des douze tribus, et douze fondemens où sont les douze noms des douze apôtres de l'agneau. Le ciel ici et l'Apocalypse nous présentent absolument le même tableau.

Daniel le nomme, comme les Grecs, le bélier ou *aries*, et il le place exactement aussi à la suite des quatre bêtes ou animaux, dont l'union a fait la bête monstrueuse de l'Apocalypse. Daniel ne le met point à l'orient, mais au couchant avec ces quatre animaux, dont le quatrième, le dragon, est combattu par *aries* ou par l'agneau équinoxal. L'auteur de l'Apocalypse décrit, dans son c. 13, les deux monstres qui seront vaincus et qui succomberont sous la puissance de l'agneau, et il place à l'entrée du quatorzième, comme nous venons de le voir, l'apparition de l'agneau. Daniel décrit, dans son septième chapitre, le même monstre (*a*) qu'il décompose en ses quatre parties, et il commence pareillement son huitième ou le chapitre suivant, en disant : « Je levai les yeux, et je vis un *bélier* qui se tenait devant les marets, et qui donnait des coups de cornes contre l'occident, l'aquilon et le midi; il devint puissant, en sorte que les bêtes ne purent lui résister. » L'apparition du bélier qui est alors au couchant, est suivie de la chèvre et de ses chevreaux qui s'élèvent au-dessus sans être encore à l'horizon, mais qui y descendent et font fuir devant eux Persée et son bélier. C'est ce phénomène as-

(*a*) Daniel, c. 8, v. 3.

tronomique que nous peint Daniel (*a*), lorsqu'il ajoute à la description de son bélier ces mots : « J'étais attentif à ce que je voyais, et en même temps un bouc vint du côté de l'occident, au-dessus de la surface de la terre. Il va jusqu'au bélier que j'avais vu se tenir devant la porte; il s'élance avec grande impétuosité sur lui, l'attaque avec furie, le précipite à terre, et personne ne peut délivrer le bélier de sa puissance. » Le bouc devint ensuite extrêmement grand; mais sa grande corne se rompit, et il s'en forma quatre vers les quatre points cardinaux du monde. Je remarque ici en passant que les cornes du taureau descendent avec lui. Peut-être est-ce là l'objet de l'allusion. Mais revenons à nos deux animaux : le bélier vaincu était à la porte lorsque son adversaire le bouc l'attaqua et le fit disparaître. On saura que les astrologues donnaient au ciel deux portes, l'orient et le couchant. Il est évident que c'est de cette dernière qu'il est questiou, puisque Daniel aperçut le bouc *ab occidente*, du côté de l'occident; et que d'ailleurs ce n'est qu'à l'occident que le bélier peut être vaincu et disparaître. L'auteur explique la signification de ces deux emblèmes. Il dit du bélier qu'accompagne Persée à son coucher, et que la sphère barbare unit ensemble au troisième décan (*b*), *Perseus*, *corpus arietis*, Persée qui, dans la sphère égyptienne de Kirker, est peint avec le bélier dont il porte les cornes pour coiffure, qu'il est le roi *des Perses et des Mèdes* (*c*). On disait précisément la même chose de Persée; et on supposait que c'était lui

(*a*) Daniel, v. 5. — (*b*) Saliger, Not. ad Manil., p. 373. — (*c*) Daniel, c. 8, v. 20.

qui avait donné son nom à la Perse, et celui de Méduse aux Mèdes, comme on peut le voir dans Cédrénus.

Il dit que le bouc est le roi des Grecs (*a*), leur premier chef. Ce bouc, ou plutôt la chèvre accompagnée des deux chevreaux, était précisément celle de Jupiter Dieu des Grecs, celle qui l'avait allaité et qui lui fit donner le surnom d'Ægiochus ou porte-chèvre (Hygin, liv. 2, chap. 14). Ainsi, ce que Persée et son bélier étaient pour les Perses, le cocher et sa chèvre l'étaient pour les Grecs. Chacun y voyait sa première divinité et le premier chef de la nation.

Les Grecs disaient que cette chèvre avait fait fuir les Titans et les géans qui furent chassés du ciel (*b*). C'est bien là une victoire du bouc sur les forts du ciel qui sont chassés et écrasés.

On observera aussi que Daniel dit de ce bouc (*c*) qu'il éleva sa corne jusqu'à l'armée du ciel contre les forts; qu'il les fit tomber du ciel et les foula aux pieds.

Ce sont là les événemens qui doivent s'accomplir au dernier jour de la malédiction, c'est-à-dire, à la fin de l'hiver ou de l'âge de fer, au moment où le printemps ramènera l'âge d'or et régénérera la Nature, et où arrivera la fin et la consommation des siècles. Nous ne suivrons pas plus loin l'examen de la fiction mystagogique de Daniel sur la ruine de l'ancien monde et sur la consommation des siècles, caractérisée par les signes célestes qui devaient marquer cette époque et fixer le retour du soleil à l'équinoxe, époque de l'année où nous avons déjà dit que les traditions anciennes des premiers

(*a*) Daniel, c. 8, v. 21. — (*b*) Ibid., v. 10. — (*c*) Hygin, l. 2, c. 14. Lact., l. 1, c. 21; Eratosth., c. 13.

Chrétiens fixaient l'avénement du grand-juge, la fin de l'ancien ordre des chôses et l'établissement d'un nouvel ordre, dont *aries* ou l'agneau symbolique du soleil serait le chef. Revenons à cet agneau que l'auteur de l'Apocalypse nous montre ici sur la montagne avec le cortége duodécimal du soleil. La montagne de Sion, sur laquelle paraît l'agneau, me semble être le bord oriental ou la montagne sur laquelle, à son lever, paraît le signe où le soleil a le lieu de son exaltation. Son arrivée à ce point était fêtée de tout l'Orient, comme on peut voir dans M. Hyde, *de vet. Pers. relig.*, *c.* 5, *p.* 125, *etc.*

Les cent quarante-quatre mille personnes qui avaient le signe sacré sur le front sont évidemment les mêmes qui, dans le c. 7, v. 3 et 4, sont appelés les serviteurs de Dieu, choisis dans les douze tribus à raison de douze mille par tribu. Les rapports que cette fiction, comme nous l'avons fait voir, a avec le zodiaque, doivent trouver ici leur application. C'est la suite naturelle des douze signes dont le premier est *aries*, qui porte le soleil. C'est avec raison que l'auteur de l'Apocalypse dit d'eux : « Ceux-là suivent l'agneau partout où il va (*a*). »

Ils s'unissent aux vingt-quatre vieillards (*b*) ou aux génies compagnons du Dieu de la lumière, et aux génies tutélaires des heures pour former le concert des cieux et pour concourir à l'harmonie universelle du monde dont l'impulsion première était censée partir du premier signe. C'est ainsi que dans Nonnus Jupiter Ammon ou le Dieu paré des cornes du bélier, tue le dragon Typhon, et entre dans sa gloire avec le prin-

---

(*a*) Apocalypse, v. 4. — (*b*) Ibid. 3.

temps au moment où se célèbrent les noces d'Harmonie, fille de Vénus.

Mais avant que le renouvellement de toutes choses s'opère, il faut préalablement que le grand jugement ait lieu. Nous avons vu que l'auteur, après avoir placé son globe sur ses pivots et ses points fixes dans le ch. 4; avoir ouvert le livre de la fatalité dans les ch. 5 et 6, et tracé dans les chapitres suivans, jusqu'au onzième, l'esquisse des tableaux effrayans des malheurs qui doivent précéder le grand jour des vengeances, nous a conduits jusqu'au moment où le jugement va arriver, comme on peut le voir (*a*) dans l'avant-dernier verset de ce onzième chapitre : « Le temps de votre colère, Seigneur, est arrivé, dit l'hiérophante; le temps de juger les morts et de donner des récompenses aux *prophètes*, vos serviteurs, et aux saints (les initiés), et d'exterminer ceux qui ont corrompu la terre. » Arrivé à cet instant fatal, l'auteur a appelé nos regards vers les cieux, et nous a montré les signes célestes placés tels qu'ils devaient l'être d'après les traditions mystiques et astrologiques au moment de ce grand événement ou à l'époque équinoxiale du renouvellement périodique de la Nature. Ces signes étaient, à l'orient et à l'occident, le vaisseau, la vierge céleste, le dragon, la baleine et Méduse, et *aries* qui occupait le bord oriental le matin de ce grand jour, et qui traînait à sa suite l'ordre duodénaire des signes, qui, avec les vingt-quatre heures, forment l'harmonie universelle.

L'auteur porte ensuite ses regards sur le milieu du ciel, qui était encore un des points principaux des dé-

(*a*) Apocalypse, c. 11, v. 18.

terminaisons astrologiques. Il y voit trois constellations brillantes qui sont l'aigle, le vautour céleste et le cygne. L'un de ces trois oiseaux est un des quatre animaux qui caractérisent les quatre évangélistes ; c'est celui de Jean. Comme, dans les principes des Chaldéens et des Perses, les constellations et les étoiles renfermaient des génies et des intelligences, ou étaient conduites par des anges, l'auteur de l'Apocalypse les désigne sous le nom de trois anges qui volent au milieu du ciel (*a*). « Je vis un ange *qui volait par le milieu du ciel*, portant l'évangile éternel pour l'annoncer à ceux qui sont sur la terre, à toute nation, à toute tribu, à toute langue, et il disait d'une voix forte : Craignez le Seigneur, et rendez-lui gloire, parce que l'heure du jugement est venue. » Il était suivi de deux autres, dont l'un annonçait la destruction de la grande Babylone, qui doit s'accomplir dans les 17 et 18e chapitres, et dont l'autre prédisait la défaite de ceux qui auraient adoré la bête et son image, et qui seront jetés dans l'étang de feu et de soufre ; ce qui s'exécute dans le 19e ; après quoi le jugement arrivera, comme il arrive en effet au 20e chapitre. Le jugement une fois exécuté, la Nature se renouvelle, et un ordre de choses plus admirable se rétablit dans les deux derniers chapitres 21 et 22.

Ainsi tout ce chapitre contient une inspection des signes célestes qui présagent les deux grands événemens qui vont accompagner le jugement ; c'est-à-dire le jugement et la condamnation de Babylone, et celui des adorateurs du mauvais principe ou de la bête. Voilà ce

---

(*a*) Apocalypse, c. 14, v. 6.

qu'annoncent les intelligences qui volent au milieu du ciel.

Deux autres constellations brillantes sont dans le même instant placées aux extrémités du ciel ; l'une à l'orient, l'autre à l'occident. Chacune représente un génie armé ou d'une faulx, ou d'une serpette. L'un est Persée qui tient en main son *harpé* (*a*) ou *faulx*, avec laquelle on dit qu'il coupa la tête à Méduse.

C'est ce qui lui fait donner par Nonnus l'épithète de *drépanephor* ou porte-faulx (*b*). Stoffler (*c*) appelle cette arme *ensis falcatus*. Cette faulx lui avait été donnée par Vulcain qui l'avait composée du métal le plus dur. Persée est placé dans la voie lactée formée de l'assemblage d'une foule de nébuleuses, et qui elle-même ressemble à un nuage blanc répandu sur l'azur des cieux. Tel se présente Persée aux yeux de l'observateur. A la partie opposée du ciel est la belle constellation du bootès, Icare-le-vendangeur, qui le premier apprit de Bacchus à cultiver le vin, et l'enseigna aux autres.

Il tient aussi une espèce de faucille ou serpette, que les astronomes appellent *falx italica*, *media seu brevior*.

Ces deux constellations armées, *l'une d'une faulx*, *l'autre d'une serpette*, les seules qui aient de tels instrumens, sont nommées dans le calendrier d'Ératosthène parmi les principaux astres qui se trouvent liés dans leur aspect avec le bélier, et dont le lever et le coucher coïncident avec le lever d'*aries*. L'inspection seule d'une

(*a*) Proclus, c. 16; Hygin, c. 3, c. 11; et Germanicus Cæsar. — (*b*) Nonnus, l. 47, v. 524. — (*c*) Stoffler, c. 4, p. 83; Riccioli. Almag., p. 405; Bayer, tab. 5.

sphère suffit pour prouver qu'au moment où monte *aries*, Persée avec sa faulx est à l'orient, appuyant ses pieds sur l'horizon, et le bootès, avec la sienne, appuie aussi ses pieds sur l'horizon occidental, tous deux avec la même amplitude nord, ou à égale distance vers le nord des points d'orient et d'occident. Il y a grande vraisemblance que ce sont ces deux belles constellations qui fixaient l'équinoxe de printemps avec celles ci-dessus nommées, que l'auteur de l'Apocalypse a voulu désigner par les deux génies armés de faulx, qu'il nous présente dans les cieux (*a*). Le premier paraît sur une nue blanche, comme Persée au milieu de la *voie lactée*. Il ressemble au fils de l'homme, et il a sur sa tête une couronne d'or. C'est le beau Persée, l'amant d'Andromède, le fils de Jupiter et de Danaé, le Mithra des Perses, l'intelligence du soleil et de la lumière, celui qui préside à l'aurore du printemps. L'autre est le bootès, le vendangeur Icare, dont les pieds touchent la terre à l'occident vers le nord, au moment où au midi l'autel se couche. Ératosthène marque cette époque de l'ascension d'*aries* (*b*) par ces mots : « Coucher de l'autel et du bouvier Arctophylax. » Nous avons projeté ces deux constellations.

L'Apocalypse dit qu'un ange sorti de l'autel cria à ce second ange qui est dans le ciel armé de la faulx tranchante : Jetez votre faulx et coupez les grappes de la vigne, parce que les raisins sont mûrs [157]; comme un ange avait crié au premier : Jetez votre faulx et moissonnez, parce que la moisson est mûre.

Il paraît que l'auteur mystique a tiré de ces deux instrumens mis dans la main des deux belles constellations

(*a*) Apocalypse, c. 14, 17. — (*b*) Uranologie Petav, t. 3, p. 143.

qui étaient aux portes de l'orient et de l'occident à cette époque, un fondement d'allusions au grand jugement désigné par l'emblème d'une moisson et d'une vendange. C'était en quelque sorte l'induction naturelle que l'astrologue qui consultait les signes célestes, semblait devoir tirer de l'aspect des cieux. Une serpette et une faulx, deux instrumens tranchans, disait-il en son langage, désignent mystiquement la dévastation par le tranchant du glaive vengeur du Seigneur qui va moissonner le champ de l'Univers. C'est là le double tableau allégorique de la destruction des profanes, dont le ciel lui fournit l'idée, et qui marque assez bien le ravage qui va s'opérer parmi les générations coupables.

Quant à l'autel d'où sort l'ange qui avait pouvoir sur le feu, on ne peut s'empêcher de reconnaître une allusion à la constellation dont le coucher coïncide avec celui du bootès et qui s'appelle *thuribulum in quo prunæ fuisse dicuntur* (a).

C'était l'ouvrage des cyclopes ou des forgerons de Vulcain, Dieu du feu chez les Grecs et chez les Orientaux, dont les Grecs prirent leur théologie.

Les Perses avaient aussi leur ange du feu (b), ou qui avait pouvoir sur le feu; et ce génie présidait à la planète de *Mars*, qui a son domicile au scorpion, dans la division duquel se trouve l'autel placé près de la queue du scorpion.

(a) Germ. Cæs., c. 37; Hygin, l. 2. — (b) Hyde, p. 64; Germanic., c. 37; Theon, 147.

FIN DU TOME CINQUIÈME.

TABLE

DU CINQUIÈME VOLUME.

RELIGION CHRÉTIENNE.

FIN DE LA TABLE DU CINQUIÈME VOLUME.

NOTES

DU CINQUIÈME VOLUME.

[1] On remarque que ce mot, *au commencement*, a été consacré par la Genèse. Zoroastre ne l'a répété qu'afin de nous dire que le bon principe agit toujours le premier, et que le principe du mal n'agit qu'après lui.

« Plantaverat autem dominus Deus (hortum amœnum) paradeison » voluptatis *à principio*, in quo posuit hominem quem formaverat. »

La Genèse, comme Zoroastre, met dans ce lieu un fleuve qui se divise en quatre branches. « Et egrediebatur fluvius de loco voluptatis. » C'est le fleuve d'Eiren dans lequel le serpent répand ensuite le froid.

[2] Anquetil *(a)* pense qu'Ereinè-Vedio est l'Iran ou l'Aran, portion de l'Arménie, pays véritablement délicieux. C'est l'Ibérie et l'Albanie décrites dans Strabon, aujourd'hui l'Aran et la Géorgie, le plus beau climat du monde.

[3] « Et egrediebatur fluvius de loco voluptatis ad irrigandum pa- » radisum, qui indè dividitur in quatuor capita. Nomen uni Phison : » ipse est qui circuit omnem terram Hevilath, ubi nascitur aurum.... » Et nomen fluvii secundi Gehon : ipse est qui circuit omnem terram » AEthiopiæ. Nomen fluvii tertii Tigris : ipse vadit contrà Assyrios. » Fluvius autem quartus ipse est Euphrates. » (Genes. cap. 2, v. 10.)

[4] Les peuples de la Colchide, voisins des *Ibri* ou *Iberi*, ont conservé encore long-temps l'usage de la circoncision, qui leur était commun avec les Égyptiens, les Juifs *(b)* et les Éthiopiens. Il y a beaucoup d'apparence que le nom des *Ebri*, que l'on donnait à ces Hébreux, est une altération de celui des *Ibri* ou *Iberi* de l'Albanie, ou des nations qui demeuraient au-delà de l'Euphrate et de ses sources, entre la mer Caspienne et la mer Noire. Ce pays est aujourd'hui l'Aran.

Les livres hébreux nous rappellent vers l'Arménie, non-seulement en

(a) Zend-Avesta, t. 1, part. 2, p. 263. — (b) Hérodote, l. 2, c. 104.

nommant les fleuves qui y coulent, dans la fable d'Adam, mais encore en nommant ses montagnes dans la fable du déluge. Donc les auteurs de ces ouvrages habitaient ces lieux. Les Grecs chantent leurs fleuves et leurs villes; les Indiens le Gange; et c'est sur les confins de l'Arménie et de la Perse que nous trouvons le réparateur Mithras. Tous ces traits ne sont point à négliger. Ces pays étaient anciennement très-habités. On y trouvait de grandes villes, de beaux édifices (*a*), des places bien décorées, des édifices publics magnifiques, et en général tout ce qui tient à l'opulence et à la civilisation. On parlait jusqu'à vingt six langues dans ces pays (*b*), ce qui annonce les restes d'anciennes peuplades qui s'étaient succédées sur cet heureux sol.

[5] Une chose assez remarquable, c'est que, dans Origène (*c*), on reproche aux Juifs le même culte que celui que Strabon suppose établi en Arménie et en Albanie (*d*). Héracléon y dit aux Juifs : « Qu'eux qui » prétendent seuls connaître le vrai Dieu, l'ignorent néanmoins, puis- » qu'ils prostituent leurs hommages aux génies, aux mois et à la » lune. »

[6] Si le Géon est, comme on le dit communément, le Nil, il s'ensuit qu'ils ont voulu désigner en général la terre qu'ils connaissaient, du nord au midi, avec les grands fleuves qui étaient les plus fameux chez eux, tels que l'Araxe ou le Phasis, le Tigre, l'Euphrate et le Nil.

Lylio Giraldi, *in Pythag. Symb.*, p. 92, nous a conservé une fiction de Zoroastre sur l'ame, dans laquelle on remarque une allégorie mystique sur les quatre fleuves du Paradis; ce qui prouve que ces quatre fleuves de l'Eden ou de l'Eren n'étaient point étrangers à la religion de Zoroastre.

[7] Rien, dit Beausobre (t. 2, l. 5, c. 1, p. 144), n'a plus embarrassé les philosophes en général, soit les païens, soit les chrétiens, que la question de l'origine du mal. Il y a du mal dans le monde; il s'agit de savoir d'où il vient, et c'est ce qui a toujours paru très-difficile. Beausobre cite à ce sujet un beau morceau de Maxime de Tyr. (Orat. 25, p. 144; Origen. contr. Cels. l. 4, p. 207; et S. Aug. de Ord. l. 2, c. 17.)

[8] Basilides était d'Alexandrie où il érigea une école. Il avait voyagé en Perse. Cette doctrine, remarque avec raison Beausobre (*e*), avait sa source dans la philosophie barbare, dans celle des mages et des

---

(*a*) Strab., l. 11, p. 499. — (*b*) Ibid., p. 503. — (*c*) Orig. Comm. in Johan. 14, p. 212. — (*d*) Strab., l. 11, p. 503, et l. 12, p. 557. — (*e*) Beausobre, t. 1, p. 41.

brachmanes. Aussi saint Ephrem l'appelle *l'hérésie des Indes*. Il aurait pu ajouter que c'était aussi celle de l'Égypte où Basilides tenait son école.

[9] C'est dans la partie méridionale du monde que les Manichéens plaçaient l'empire des ténèbres (*a*). La lumière et les ténèbres, c'est-à-dire, « Dieu avec toutes les puissances célestes, et le démon avec » toutes les siennes, avaient chacun leur empire et leur séjour. La lu- » mière tenait les parties orientales, occidentales et septentrionales de » l'espace. Les ténèbres étaient placées vers le midi. » C'est-à-dire, que la ligne tirée de l'orient à l'occident, deux points où naissait et finissait le règne des longs jours, séparait l'Univers en deux parties, dont l'une était l'hémisphère septentrional, et l'autre le méridional; que le premier était le domaine de la lumière, et l'autre celui des ténèbres. C'est là qu'est ce pôle abaissé : *Quem Styx atra videt, manesque profundi* (*b*). L'auteur des Psaumes demande à être délivré *à dæmone meridiano*.

Tite de Bostres (*c*) dit : *Meridianam partem malo tribuunt Manichæi*. Simplicius (in Epict. c. 34, p. 165) et Théodoret (Hæres. Fab. l. 1, p. 26) attestent la même chose. Dans le Boundesh, p. 351, etc. Ahrimane se réfugie vers le midi.

Abulfarage (Dynast. p. 82) raconte que le Dieu Bon remporta la victoire et chassa le démon des parties du midi, où il tâcha de se créer un monde sur lequel il dominât. Il commence, et déjà il crée au pôle austral une constellation semblable à celle de l'ourse, lorsque les anges s'entremettent et font la paix entre les deux Dieux, à condition que le Dieu Bon jettera dans la matière quelque partie de la substance céleste. Ce fut là ce qui donna lieu à la création de notre monde, qui est sujet à la génération et à la corruption, et sur lequel le méchant domine.

[10] Cette cosmogonie dit que l'homme cultiva la terre, les arbres et les plantes. Celle des Juifs dit également : « Posuit eum in paradiso » voluptatis, ut operaretur et custodiret illum. »

[11] Les Manichéens entendaient par le paradis terrestre le monde dans lequel le bien et le mal sont mêlés (*d*). Il est vrai qu'ils appliquaient au mal moral ce qui doit s'entendre du mal physique. A l'égard du paradis, les Manichéens disent (*e*) que « c'est le monde, et que les arbres » du paradis ne sont autre chose que les objets de la convoitise; que » c'est tout ce qui séduit les hommes et corrompt la raison. Mais pour

(*a*) Beausobre, t. 2, p. 298. — (*b*) Virg. Georg, l. 1, v. 243. — (*c*) Tit. de Bostr. Coll. 880. — (*d*) Epiph. advers. Hæres, c. 66. — (*e*) Beaus., t. 2, p. 452.

» l'arbre qui donne la connaissance du bien, c'est Jésus et la science de » Jésus. » Ainsi le bien et le mal, ou la science du bien et du mal, est une allégorie relative aux deux principes et à leurs mœurs, même chez ceux qui ont rapporté cette fable à la morale plutôt qu'à la physique.

[12] Suivant les traditions juives, chaque monde se détruisait au septième mille, et ne devait durer que sept mille ans (Basnag. Hist. des Juifs, t. 4, c. 16, p. 117). On voit aussi, dans Boulanger (Despot. Orient. p. 125), que cette chronologie, qui donnait à la durée du monde six mille ans, était en vogue dans la primitive église, et que l'on attendait la fin du monde et le renouvellement de toutes choses au septième mille. De-là l'erreur des millénaires et la frayeur universelle de l'Europe vers la fin du dixième siècle.

[13] C'est le mille de l'agneau chez les Perses, ou avril.

Le second sera le taureau ou mai.

Le dernier la vierge ou août.

[14] Je remarque que la constellation céleste qui tient ce serpent, ou l'Ophiucus, est le fameux Cadmus, et que les cabalistes appellent *Adam Kadmon*, le premier homme (Beausobre, t. 2, p. 316).

[15] Ce Samaël est aussi appelé *Asmodœus*; ce qui n'est qu'un nom composé de deux noms d'Ahrimane chez les Perses qui l'appellent tantôt le serpent *Asmog*, tantôt le *Dew* ou mauvais génie, d'où l'on fit *Asmog Dew* ou *Asmodœus*.

Suivant les Talmudistes, Ève était si belle que Samaël en devint amoureux, et jouit de ses faveurs. Les rabbins même disent qu'elle eut Caïn, non pas d'Adam, mais du serpent qui trouva lieu de la séduire.

[16] Si au contraire on prend pour le serpent séducteur le *draco custos Hesperidum*, cela s'explique encore, puisque les étoiles de sa tête sont appelées par les Arabes les cinq *dromadaires* ou *chameaux* (*a*).

[17] « Ipsa conteret caput tuum, et insidiaberis calcaneo ejus, » etc. (*b*). »

[18] Cette femme porte-balance pourrait être prise pour Ève, à moins que l'on ne s'en tienne au passage de Chardin, qui la met dans la constellation boréale de l'homme porte-serpent. Si cela est, je prendrais plutôt l'*Ingéniculus* qui écrase le serpent gardien des Hespérides, lequel mord son pied, que l'*Ophiucus*; et peut-être sont-ce ces deux constellations qui ont chacune un serpent, qui sont désignées dans la cosmogonie des Perses sous le nom de *Meschia* ou de *Meschianè*, à qui on donne à chacune un serpent. On les dit être nos premiers parens, et

---

(*a*) Cœs., p. 112; Bay. Uranol., t. 3. — (*b*) Gen., c. 3.

avoir introduit le mal dans le monde (*a*). Leur histoire ressemble beaucoup à celle d'Adam et d'Ève. Ils étaient destinés à être heureux, à condition qu'ils seraient humbles de cœur; mais Ahrimane corrompt leur cœur. Ils se couvrent d'habits noirs; ils vont à la chasse. Une chèvre blanche se présente à eux; ils en sucent le lait, et ce fut un mal pour eux. Le mauvais génie leur présente du fruit dont ils mangent; par-là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. Ils tuent ensuite un mouton qu'ils font rôtir. L'épervier en emporte une partie dans le ciel. Enfin ils tirent du lait d'un taureau, et les mauvais génies deviennent plus puissans. On les représente ensuite marchant, mais chacun avec un grand serpent. L'un dit à l'autre : « Que je voie votre serpent, car le mien s'élève fortement. » Ensuite Meschianè dit à son frère : O frère Meschia, je vois votre grand serpent qui s'élève comme un drapeau. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à l'équinoxe d'automne, lorsque les ténèbres se répandent sur la Nature, au coucher du bélier, de la chèvre et du taureau, et au lever du vautour, quatre animaux nommés dans cette cosmogonie, les deux Hercules *Ingéniculus* et *Ophiucus*, ayant chacun un serpent, s'élèvent sur l'horizon et annoncent la dégradation de la Nature.

[19] « Et ostendit mihi fluvium *aquæ vitæ*, splendidum tanquam » crystallum, progredientem de sede Dei et Agni (*b*).

» In medio plateæ ejus et ex utrâque parte fluminis *lignum vitæ*, » afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum » suum, et folia ligni ad sanitatem gentium.

» Et omne maledictum non erit amplius; sed sedes Dei et Agni in » illâ erunt. »

Le zodiaque était appelé *circulus vitæ* : c'est par lui et par les planètes qui y circulent que la vie était distribuée à la nature sublunaire, suivant *Ocellus Lucanus*.

[20] Ce livre était le livre de perfection des gnostiques qui l'appelaient l'*Evangile d'Eve*. « Vidi arborem ferentem duodecim fructus in » anno, et hoc est lignum vitæ. »

[21] Il faut bien distinguer ce que nous appelons ici porte de l'empire de la lumière, et porte de celui des ténèbres, de ce qu'on appelait porte des Dieux et porte des hommes dans les initiations anciennes; ces dernières répondaient au cancer et au capricorne. Il n'est ici question que de la division tranchante qui sépare l'hémisphère boréal où les jours exercent leur empire, de l'hémisphère austral sur lequel les longues nuits d'hiver étendent leurs ténèbres.

(*a*) Boundesh, p. 378. — (*b*) Apocalypse, c. 22.

[22] C'était à l'équinoxe de printemps que se faisait *ascensus animarum in regnum lucis*, et à celui d'automne *descensus in tenebras*. C'était là en partie l'objet des mystères dans lesquels le serpent d'automne jouait un grand rôle. On le coulait dans le sein de l'initié, et on donnait cette filation mystique de Bacchus : *Serpens genuit taurum*, *taurus genuit serpentem*. Ces idées de mysticité supposent la succession périodique de la lumière et des ténèbres du monde sensible, déjà établie comme objet du culte religieux de tous les peuples qui s'affligeaient de voir le soleil fuir de leurs climats, et qui se réjouissaient à son retour, comme le disent Achille Tatius et Manilius... Voilà le vrai motif des fêtes de joie qu'ils célébraient alors : la spiritualité des mystères vint après, et emprunta les symboles que l'astronomie avait déjà consacrés dans le culte du soleil.

Quoique nous ne donnions pas ici plus d'étendue à la théorie mystique sur la dégradation de l'homme en automne, et sur sa régénération spirituelle par l'agneau, et que nous nous en tenions à celle qui est sensible et physique dans la végétation, il est pourtant certain que la première est très-importante, et que sans elle on n'aura que l'écorce des religions, et nullement leur spiritualité, qui est la partie la plus difficile et la plus étendue.

[23] Les Hamaïtes (*a*), suivant la plupart des interprètes hébreux, adoraient le Créateur sous le nom d'*Azima*, et son emblème était celui du bouc, tel que le bouc de Mendès en Égypte (*b*).

Aben-Ezra, dans sa Préface sur Esther, prétend que le Pentateuque des Samaritains commençait ainsi : « In principio Azima creavit cœ-
» lum et terram. »

Or, « Azima erat simulacrum similitudine hirci, et sic legunt omnes
» et sic explicant hoc vocabulum Rabbini in Sanhedrim. » (Baal Aruk et Rassi.)

[24] Les Sabéens disaient qu'Adam était l'apôtre de la lune, et que le ciel était une divinité (*c*).

On prétend que Manichée disait que le serpent qui séduisit Ève, était un génie et un des anges de Dieu (Tite de Bostres et Beaus. t. 2, p. 457). Cela est vrai, si on entend par-là les intelligences des astres ou les Dieux qui président à l'ordre du monde.

[25] Abrégé du passage de Macrobe : « Hæ autem ætatum diversita-
» tes ad solem referuntur, ut parvulus videatur hiemali solstitio, qua-

---

(*a*) Kirk. OEdip., t. 1, p. 368 ; et Selden, de Diis Syriis, p. 327. — (*b*) Synt. 2. c. 9. — (*c*) Maimon., pars 2, c. 29.

» lem AEgyptii proferunt ex adyto die certâ; quod tunc brevissimus
» dies veluti parvus et infans videatur. »

Les Chrétiens chantent le jour de Noël : « Parvulus hodiè natus est » nobis, etc. Lux orta est nobis.... Populus qui ambulabat in tenebris » vidit lucem magnam, etc. »

On lit dans Prudence, *Hymn. in Nat. Dom.* p. 101 :

Quid est quod arctum circulum
Sol jam recurrens deserit ?
Christus-ne terris nascitur
Qui lucis auget tramitem ?

[26] Voici le passage de Léon : « Ne tentator.... vos aliquibus iterum » seducat insidiis, et hæc ipsa præsentis diei gaudia suæ fallaciæ arte » corrumpat, illudens simplicibus animis de quorumdam persuasione » pestiferâ, non tam de nativitate Christi, quàm de novi, ut dicent, » solis ortu venerabilis videatur. »

[27] Dès le temps de Jules César, on avait fixé le solstice au 25 décembre : ce n'est pas qu'on ne sût bien que le solstice d'hiver ne tombait pas précisément à ce jour-là; mais quand il s'agit de solennités publiques, on ne se pique pas de suivre des calculs exacts, outre qu'il a paru toujours très-difficile de marquer au juste ce point ou le moment des solstices. Cette remarque est de Beausobre, t. 2, p. 697, et peut répondre à ceux qui sont étonnés que cette célébration n'ait pas été fixée précisément au 21. Le même Beausobre, *ibid.* p. 798, fait une remarque assez singulière, c'est que les deux équinoxes et les deux solstices sont marqués par deux conceptions et deux naissances. La conception de Jean-Baptiste au 24 septembre, et sa naissance au 24 juin; la conception de Christ au 25 mars, et sa naissance au 25 décembre. C'est ce que saint Jean semble avoir insinué lorsqu'il dit en parlant de Christ : « Il faut qu'il croisse et que je diminue » (Jean, c. 3, 30). Beausobre prétend que l'esprit de mysticité a présidé à cette fixation.

[28] (Tertullian. Apologetic. p. 12.) « Alii planè humaniùs et verisimiliùs solem credunt Deum nostrum. Ad Persas si fortè deputa- » bimur, licet solem non in linteo depictum adoremus, habentes ipsum » utique in suo clypeo (son disque). Denique indè suspicio quòd inno- » tuerit nos ad Orientis regionem precari. AEquè si die solis lætitiis » indulgemus, aliâ longè ratione quam religione solis, etc. » Il écarte ce soupçon sans donner de raison, ni combattre celles des autres, qui pouvaient sûrement produire beaucoup d'autres rapports, comme nous allons le faire.

[29] Dans un autre monument, imprimé également dans Hyde, il a le taureau sous ses deux pieds, et il tient une épée d'une main, et de l'autre une boule; enfin, il est absolument tel que l'homme monté sur l'agneau mithriaque, que l'on voit à Paris sur le haut du portail de Notre-Dame, lequel homme porte également la boule symbolique d'une main, le sceptre de l'autre, et est exalté sur l'agneau qu'il a sous ses pieds. Cet agneau, placé sur le frontispice du temple d'Isis, mère du Dieu-soleil, qui au printemps triomphe sur l'agneau, appartient aux idées religieuses de l'époque postérieure de la religion mithriaque, durant laquelle le soleil triomphait à l'équinoxe de printemps, non plus, comme autrefois, sur le bœuf, mais sur le bélier qui avait remplacé le bœuf à l'équinoxe. Cette figure a été détruite lorsqu'on a renversé celles des prétendus rois rangés, au nombre de vingt-huit, au-dessus du portail.

[30] « Narrant gentium fabulæ Mithram et Erichtonium, vel in lapide, vel in terrâ, de solo æstu libidinis esse generatos. »

[31] J'observe que, chez les mages, la fête de la naissance d'un homme, ou le *dies natalis*, était une grande fête (*a*). Ils en durent faire une pour le soleil dès qu'ils l'eurent personnifié.

[32] C'est à tort que l'on a traduit *dans l'Orient*. Si on fait attention à l'expression grecque, on verra que l'auteur n'a pas voulu dire dans le second verset ce qu'il dit dans le premier, en parlant de l'Orient. Dans le premier, il emploie le pluriel pour désigner les régions orientales, au lieu que dans le second, il se sert du singulier *ἐν ἀνατολῇ*, expression consacrée par les astrologues pour désigner un des quatre points cardinaux de la sphère, et ce que d'autres appellent l'horoscope. D'ailleurs, cette expression, *nous avons vu son étoile*, est bien dans le style astrologique. L'origine astrologique de cette fable est encore conservée dans les traditions du peuple qui voit dans le baudrier d'Orion les trois mages dont il est parlé dans la légende sacrée de Christ. C'est ce qu'on appelle vulgairement les trois rois.

Les Orientaux comptent douze rois mages (*b*). Ils nomment le premier Zervand, le second Hormisdas, etc. Ils disent qu'ils avaient sept mille chevaux.

C'est une tradition constante chez les Orientaux, que les anges qui enlevèrent Seth, lui apprirent que la naissance de Christ était fixée vers l'an 5,500, entre le cinquième et le sixième mille de la durée du monde (*c*).

(*a*) Herod., l. 1, c. 132. — (*b*) Asseman et Hyde, c. 31. — (*c*) Beausobre, t. 1, p. 334.

On comprendra aisément l'origine de cette tradition, quand on se rappellera que les Perses fixent la révolution totale du monde à 12,000 ans, répartis dans les douze signes, à commencer par *aries* ou l'agneau. Le cinquième mille finissait au lion; donc l'intervalle du cinquième au sixième répondait à la vierge, ou au signe qui représente une femme tenant un enfant, *quem Jesum et Christum vocant.*

Fauste Manichéen, attaquant la réalité de la naissance de Christ, fait cette raillerie sur l'étoile : « Quippè ibi et stella inducitur, quæ » confirmat *Genesim* ut rectè *Genesidum* hoc magis nuncupari possit, » quàm Evangelium. » (Apud August. cont. Faust. l. 2, c. 1.)

[33] On avait écrit en Égypte le livre de la Nativité d'Orus, fils d'Isis; de cet Orus qui mourait et ressuscitait, et qui le premier sacrifia au soleil à qui on offrait de la myrrhe; car c'était, suivant Plutarque (*a*) le présent par lequel on honorait le soleil; ce soleil que les Babyloniens appelaient *Saos* (*b*), nom qui revient à celui de *Saotès*, donné à Jupiter et à Bacchus, et qui veut dire *Sauveur.*

[34] Sphæra persica. — Primus decanus. — « Virgo pulchra, capil- » litio prolixo, duas spicas manu gestans, sedens in siliquastro, edu- » cans puerum, lactans et cibans eum. »

[35] Passage d'Abulmazar. — (L. 6, Introduct. in astronomicon, cap. 4 de naturâ signorum.) « Virgo signum.... oritur in primo ejus decano, » ut Persæ, Chaldæi, AEgyptii et omnium duorum Hermes et Ascle- » pius à primæva ætate docent, puella, cui persicum nomen Seclenidos » de Darzama, arabicè interpretata Adrenedefa, id est virgo, munda » puella, dico, virgo immaculata, corpore decora, vultu venusta, ha- » bitu modesta, crine prolixo, manu geminas aristas tenens, suprà » solium auleatum residens, puerum nutriens ac jure pascens, in loco » cui nomen Hæbrea, puerum dico à quibusdam nationibus nomina- » tum Jesum, significantibus Eζa, quem nos græcè Christum di- » cimus. »

Riccioli (*c*) appelle cette vierge-constellation *virgo Dei-para.*

[36] Consultez Hyde, c. 4, p. 43 : « In suis etiam sacris habent Mi- » thriaci Lavacra, etc.; » et le passage de l'auteur de l'ouvrage impar- fait sur saint Mathieu, que Hyde attribue à saint Chrysostôme (*d*) : vous y verrez la cérémonie qui se pratiquait en Perse tous les ans après la moisson; époque où les peuples se rassemblaient sur le mont de la

---

(*a*) Plut. de Isid., p. 372 : *ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις γενεθλίοις Ὤρου, του Ισιδος.* — (*b*) Hesych., v. Σαως.

(*c*) Almageste. — (*d*) Beaus., t. 1, l. 1. c. 8, p. 91.

Victoire, et célébraient une fête qui nécessairement tombait sous la vierge en août. C'est là qu'on vit paraître, dit-on, la fameuse étoile des mages, que douze personnes des plus religieuses étaient chargées, depuis bien des siècles, d'observer. On voyait la figure d'un petit enfant sur cette étoile. Ainsi les uns disent qu'elle représentait une femme, les autres un petit enfant. Notre vierge céleste, signe des moissons, représente l'un et l'autre.

Abulfarage (*a*) rapporte que Zoroastre avait appris aux mages que la naissance de Christ leur serait annoncée par une étoile qui leur présenterait l'image d'une jeune vierge. « Cùmque nasceretur (*b*), stellam ap- » parituram, in cujus medio conspiceretur figura puellæ virginis. »

Cette prophétie de Zoroastre a été citée par plusieurs anciens, et insérée dans l'Évangile de l'enfance, traduit de l'arabe par Henri Sikes (Evangel. inf. c. 8).

[37] « Scimus quòd ascendente virgine (*c*) natus fuit Dominus noster Jesus Christus... Omnia divinæ incarnationis mysteria et arcana » ab ejus conceptione usque ad ascensionem in cœlum, per cœlum significata fuisse, et per stellas præfigurata. »

L'ouvrage intitulé: *Ovidius de vetulâ ad virginem Mariam*, s'exprime ainsi sur la vierge céleste (*d*) :

> . . . . . O virgo felix! ô virgo significata
> Per stellas ubi spica nitet! . . . . . l. 3.

Voyez là-dessus Robert Helkos (in Sab. lec. 21).

On retrouve dans la constellation du cancer, qui à minuit était élevé au méridien, la constellation de la crèche et de l'âne. Les anciens l'appelaient *præsepe Jovis*.

On trouve au nord les étoiles de l'ourse, que les Arabes appellent Marthe et Marie, et le cercueil de Lazare.

[38] Les Valentiniens supposaient que Christ n'avait commencé sa mission qu'à trente ans, nombre égal à celui des degrés d'un signe, et qu'il était mort *duodecimo mense* (Iren. adv. hær. l. 2, 38). Ainsi sa carrière, la durée de son opération avaient une année, comme celle du soleil, comme les douze travaux d'Hercule. Nous avons vu que les rois mages sont aussi dans Orion; en sorte que les traces de cette allégorie astrologique ne sont pas encore entièrement perdues.

Nous rappellerons ici en partie ce que nous avons dit dans le tra-

---

(*a*) Hist. des Dynast., p. 47. — (*b*) Hyd. Vet. Rel. Pers., p. 390. — (*c*) Albert. Lib. de Univers. — (*d*) Selden, p. 105; Beausobre, t. 1, p. 325.

sième chapitre de notre premier livre, sur les nombres sacrés qui se trouvent dans toutes les religions.

Les peuples du Nord ont le sénat des douze azes qui forment le cortége de leur Dieu.

Les Perses admettent douze anges qui président aux douze mois. Celui qui préside au premier mois s'appelle le *trésorier du paradis* (Hyd. p. 240).

On dit que Christ fixa le nombre de ses disciples à douze (*a*), parce qu'il y a douze mois dans l'année, et que saint Jean-Baptiste fixa le nombre des siens à trente, à cause que les mois lunaires ont trente jours. (Homel. Clément. II, no 23, p. 627; Epit. nº 26, p. 758.)

On lit dans saint Clément d'Alexandrie (Eclog. Théod. c. 26) sur la doctrine orientale (*b*), que le Valentinien Théodote prétendait « que » les douze apôtres tiennent dans l'Église la place que les douze signes » du zodiaque tiennent dans la Nature, parce que, comme ces douze » constellations gouvernent le monde des générations, de même les » douze apôtres président sur le monde de la régénération. »

Le prophète des Perses, Zoroastre, dit que Dieu, au bout de 3000 ans, envoya sa volonté toute éclatante de lumière (*c*) et revêtue d'une forme humaine : elle était accompagnée de soixante-dix de ses principaux anges. Beausobre observe que ce nombre soixante-dix si fameux est celui des anges ou génies qu'on suppose s'être partagé la terre entre eux, après la confusion des langues.

Toutes les étoiles servent aux sept planètes (*d*), et les sept planètes aux douze signes du zodiaque, disent les rabbins (Pirke Eliez. c. 6, p. 9).

Les Chaldéens, au rapport de Diodore de Sicile (l. 2, p. 83), comptaient douze Dieux principaux, et leur attribuaient à chacun un mois et un des douze signes du zodiaque (*e*).

Platon représente Jupiter à la tête de onze autres Dieux (*Jupiter Ammon* ou *agnus*), qui sont les chefs des autres Dieux, et qui conduisent chacun la troupe sur laquelle ils sont établis.

Les Athéniens avaient consacré un autel aux douze Dieux, et juraient par ces douze Dieux. On voit, dans Martianus Capella, le sénat des douze Dieux qui s'assemble à l'ordre de Jupiter.

Beausobre (*f*) observe avec raison que cette division duodécimale, qui se retrouve partout dans l'ordre des génies qui composent le cortége et

---

(*a*) Beausobre, t. 2, p. 320. — (*b*) Ibid. 504. — (*c*) Ibid. 319. — (*d*) Ibid. 504. — (*e*) Ibid. 578. — (*f*) Ibid. 579.

le conseil du Dieu de la lumière, a sa source dans une théologie astronomique ou astrologique qui régna chez les Chaldéens. C'est une suite assez naturelle de l'opinion que le gouvernement du monde a été confié à douze intelligences qui président chacune sur une des douze parties du zodiaque.

Chez les Manichéens (*a*), le père de la majesté était représenté, comme le Janus romain, avec quatre faces. Il était environné de douze puissances ou de douze vertus du premier ordre, revêtues de fleurs. Saint Augustin dit que les Manichéens parlaient de ces puissances, comme des douze grandes Divinités. (August. cont. Faust. 15, 5.) Au-dessous d'elles était une multitude innombrable d'habitans du ciel, des escadrons de Dieux, des cohortes d'anges.

Cette note est moins une répétition qu'un rapprochement devenu ici nécessaire.

[39] Autrefois cette fête s'appelait la *fête du passage de la Vierge* (*b*). Nous avons, dans la bibliothèque des pères (*c*), une relation du *passage de la bienheureuse Vierge* (p. 2, part. 212).

[40] Le poëme fait par un certain moine d'Occident, sous le nom du poëte Ovide, suppose (*d*) que la Sibylle de Tybur fit voir à Auguste l'image de la Vierge et de l'enfant Jésus, et que cette Vierge était celle des constellations qu'on appelle l'*épi*. Ce poëme fut imprimé à Lubeck en 1474. Telles étaient les traditions de ces siècles grossiers. Le portail de Notre-Dame est de la fin de 1300.

[41] Martianus Capella le représente avec une couronne de sept rayons, nombre égal à celui des planètes (*e*). Dans son hymne au soleil, il en donne douze à ce Dieu, nombre égal à celui des signes et des apôtres de Christ. Dans les c. 4 et 5, il distingue deux classes principales de Dieux, celle des douze, qui présidaient aux douze signes, et celle des sept Dieux.

[42] On voit, dans Kirker (*f*), une médaille d'Isis ou de Cérès, laquelle tient entre ses bras le jeune Horus qu'elle allaite, et qui ressemble absolument aux figures de notre Vierge, mère de Christ. Kirker observe que cette image du jeune enfant Horus ou Apollon, que sa mère allaite, était en grande vénération dans toute l'antiquité ; qu'il n'y avait pas de maison, de carrefour, où on ne la trouvât. On la portait au cou, comme un *phylacterium* ou talisman. Elle servait de pénates et de lares.

(*a*) Beausobre, p. 617. — (*b*) Ibid., t. 1, p. 350. — (*c*) Bibl. Patr., t. 2, part 2, p. 212. — (*d*) Apud Tribochor., p. 42. — (*e*) Martian. Capell. de Nupt. Phil., l. 1, c. 4. — (*f*) OEdipe, t. 1, p. 215.

On l'invoquait comme un intercesseur puissant. C'était l'image favorite des Basilidiens et des Gnostiques, secte de chrétiens la plus instruite. Ils ne connaissaient rien de plus sacré que cet enfant mystique. Aben-Ezra désigne ce jeune enfant sous le nom de Sérapis, lequel est le même que le soleil : *Erant Ægyptiis simulacra quædam* pueri specie (*a*), *quæ vocabantur, nomine ægyptio, Serapis.* Cela s'accorde assez avec ce que dit Adrien des chrétiens (*b*), qu'ils adoraient Sérapis, ou le Dieu sur les médailles duquel nous voyons écrit : Ηλιος Σαραπις.

[43] "Εως νυν Αἰγύπτοι θεοποιοῦσιν Παρθενου λοχον και Βρεφος εν Φατνη (*c*) τιθεντες προσκυνουσιν. Και Πτολεμαιῳ τῳ Βασιλει την αιτιαν πυνθανομενῳ ελεγον, οτι παραδοτον εστιν μυστηριον υπὸ οσιου Προφητου τοις πατρασιν ημων παραδοθεν.

[44] La ville de Bethléem, ville de la *Lumière*, était de la tribu de Juda. La tribu de Juda, dans le planisphère de Kircker, était casée sous le signe du lion, d'où est venue l'expression : *Egredietur leo de tribu Juda.* Or, la tribu de Juda était celle du soleil, ou le domicile du soleil. Il n'est point étonnant d'y voir son culte établi. On sait que les tribus arabes casées sous la protection soit du soleil, soit d'un signe céleste, honoraient principalement le génie tutélaire de la tribu.

> Nam rudis ante illos nullo discrimine vita
> In speciem conversa operum ratione carebat,
> Et stupefacta novo pendebat lumine mundi,
> Tum velut amissis mœrens, tunc læta renatis
> Sideribus . . . . . . (MANIL., l. I, v. 64.)

[45] Boulanger (Despotisme oriental, p. 72, etc.) a remarqué avec raison que la marche du ciel et l'harmonie rendue au monde ont été long-temps des motifs d'une reconnaissance constante et sans bornes envers l'Être Suprême. Mais cet auteur, toujours frappé de l'idée des grandes révolutions arrivées au globe, a cru qu'il s'agissait de ces grandes catastrophes, et n'a pas aperçu qu'il ne s'agissait dans toutes ces fêtes du soleil que du rétablissement qu'il opère tous les ans dans la nature à l'équinoxe de printemps, et de l'harmonie heureuse qui, dans le monde sublunaire, tempère les élémens à la suite de l'hiver, lorsque tout produit, et que la matière végétative subit de nouvelles organisations. C'est ainsi que, dans le poëme de Nonnus, on chante dans les

(*a*) OEdipe, p. 259. — (*b*) Flav. Vospis. — (*c*) Chronic. Alex., p. 366.

premiers livres la destruction du principe de discorde et des ténèbres, et la paix rendue au monde au printemps, au moment où Harmonie, fille de la Déesse de la génération, et du Dieu qui préside au mois équinoxial, célèbre ses noces avec Cadmus ou avec la constellation qui, tous les soirs, montait la première à l'Orient, à l'instant de l'équinoxe. Il a raison de dire que la fin et le commencement des périodes des astres devinrent l'objet de semblables institutions; que tous les peuples eurent quatre fêtes plus solennelles dans l'année, à l'occasion des mutations solaires, et où on rappelait les changemens périodiques qui s'opèrent chaque année dans la Nature, et non pas ceux qui s'étaient opérés autrefois, et qui devaient se reproduire. L'homme ne porte pas son souvenir et sa prévoyance si loin. Le besoin présent est celui qu'il sent plus vivement.

[46] Οθεν και το κυριον πασχα εορταζειν η Εκκλησια παρειληφε τη ΚΕ του Μαρτιου μηνος.... Cedren., p. 174. Αληθινον φως ὁ Χριστος εκ ταφου ανετειλεν. Ibid., p. 190.

Ce tombeau est l'hémisphère inférieur, séjour des ténèbres, dans lequel est renfermé Adonis jusqu'à sa résurrection.

« Eratque dies paschalis iste, quo sol ingressus est primum signum » arietis, eratque dies ille solemnis ac celeberrimus apud AEgyptios .. » (Chron. p. 7).

» Quin et oviculæ in AEgypto mactatæ adhuc apud AEgyptios tra- » ditio celebratur, etiam apud idolatras (*a*) : in tempore enim, quando » Pascha illîc fiebat (est autem principium veris cum fit æquinoctium) » omnes AEgyptii rubricam accipiunt per ignorantiam et illinunt oves, » illinunt arbores, sicut ac reliqua, prædicantes quod ignis in hac die » combussit orbem terrarum. Figura autem sanguinis ignicolor, etc. »

[47] « Incipiebant AEgyptii (*b*) numerare menses suos, ab eo tempore » quo sol ingrediebatur initium signi arietis, atque is mensis totus festâ » solemnitate celebrabatur, et illi magnum honorem exhibebant in cultu » suo præ omnibus reliquis mensibus. »

[48] « Hunc enim invenit die 23 martii ejusdem ac parasceve, in salu- » tiferam passionem incidisse, quam pro nobis sponte ille sustinuit, et » sepultus à Josepho, qui ex Arimathea erat oriundus, et Nicodemo, » tertiâ ab eâdem parasceve die resurrexit, unâ sabbatorum et *nisan* » primi apud Hæbreos mensis primâ die, quæ vicesima quinta martii » una eademque semper incidit (*c*). »

(*a*) Epiph. advers. Hæreses, c. 18, t. 1. — (*b*) Rabb. Bechai et Abiah Seba, in Exod. 12, c. 18. — (*c*) Uranol., t. 3; Auctar., p. 158.

[49] « Theologi qui accolunt Athon montem, totis viribus contendunt circiter noctis medium resurrectionem factam esse, et sacra illa antelucana in ejus memoriam à mediâ nocte incipiunt (*a*). »

[50] Le culte de Christ ou de Mithra paraît être très-ancien en Angleterre et dans la Gaule. Aussi nous voyons que les Gaulois étaient très-exacts à observer le juste intervalle qu'il y a entre la naissance et la mort de Christ, et cet intervalle est précisément de trois mois, jour pour jour. Théophile de Césarée, qui fut évêque de Palestine, vers la fin du second siècle, rapporte un raisonnement des églises de Gaule sur la fameuse question qui faisait alors beaucoup de bruit : savoir, quel jour on devait célébrer la paque (*b*) : « Sicut domini natalem, quâcumque die 8 kal. Jan. venerit, ita et 8 kal. april., quando resurrectio accidit Christi, debemus et pariter celebrare. » Théophile fait parler ainsi les églises des Gaules. (Voy. Centur. Magdeb. Cent. 2, Call. 118).

[51] « Paschæ nox ideò pervigil. dicitur, propter adventum regis ac Domini nostri, ut tempus resurrectionis ejus nox non dormientes, sed vigilantes inveniat. Cujus noctis ratio est, sive quod in eâdem cùm vitam recepit, cùm passus est, sic quod posteà eâdem horâ, quâ resurrexit, ad judicandum venturus est. Eo autem modo agimus pascha, ut non solùm mortem ac resurrectionem Christi in memoriam revocemus, sed etiam cætera quæ circà eum (*c*).

» Ad sacramentorum significationem inspiciamus, propter initium novæ vitæ et propter novum hominem quem jubemus induere, et exuere veterem expurgando vetus fermentum, quoniam pascha nostrum immolatus est Christus. Propter hanc ergo vitæ novitatem, primus mensis novorum in anni mensibus celebrationi Paschali attributus est mysticé. »

On voit ici comment l'initiation appliquait les idées physiques aux idées intellectuelles, et concluait du renouvellement qui se fait dans la Nature celui qui se devait opérer dans nos ames à cette époque.

[52] Lactance (l. 7, c. 19) dit à peu près la même chose sur le renouvellement de la Nature entière, et sur l'avénement de Christ, fixé par les traditions anciennes à l'époque équinoxiale. « Tum aperietur cœlum medium intempestâ et tenebrosâ nocte, uti orbe toto lumen descendentis Dei tanquam fulgur appareat, quod Sibylla his versibus locuta est.

Οποτε ἄν ἔλθῃ
Πυρ, εσαι σκοτος ἐν τῃ μεσσῃ νυκτι μελαινῃ.

(*a*) Uranol., t. 1, p. 168. — (*b*) Beaus., t. 2, p. 695. — (*c*) Isid. Orig., l. 6, c. 16

» Hoc est non quæ à nobis propter adventum regis ac Dei nostri per-» vigilio celebratur, cujus noctis duplex ratio est, quod in eâ et vitam » recepit, cum passus est, et posteà orbis terræ regnum recepturus » est. »

[53] On peut lire tout l'office du samedi saint sur la consécration du feu. On y verra : « Hæc nox verè beata nox, in quâ destructis vinculis » mortis Christus ab inferis victor ascendit. » Tout y annonce la fête du passage de la lumière qui triomphe des ténèbres, et de celui de l'empire du mal à celui du bien, de la délivrance de l'oppression, de la recréation de toutes choses; et partout on y voit l'agneau réparateur.

Voyez Petro della Valle, l. 13, sur la cérémonie du feu sacré qui se pratique au saint sépulcre et sur la supercherie des prêtres qui font croire au peuple que le feu descend du ciel en ce jour. Ils font cela avec tant d'adresse que tout homme d'esprit pourrait y être trompé. On aperçoit, dit cet auteur, la flamme s'élever en haut, et sortir si à propos par la voûte de la chapelle, par certaines petites fenêtres, qu'à la voir, il semble certainement qu'elle vienne du ciel. Le peuple incontinent salue le feu sacré par des cris et des témoignages de joie extraordinaires.

[54] Boulanger (Dissert. sur Élie et Enoch, p. 9) observe que l'attente du grand juge, qui devait renouveler toutes choses, fixait l'attention de tous les peuples, et que, comme c'est du côté de l'Orient qu'il devait paraître, les yeux ont toujours été tournés vers cette partie du monde. Ce qui s'explique aisément, si, comme nous le voyons ici, ce réparateur de toutes choses est le *soleil* qui, à l'équinoxe de printemps, se lève au vrai point d'Orient, et vient renouveler toute la Nature dégradée par les outrages du principe des ténèbres et de l'hiver.

Pour accorder le cérémonial avec l'ancienne attente du grand juge à la *fin des temps* (a), qui était dégénérée en une attente réglée par toutes les périodes astronomiques ou astrologiques, on imagina des descentes invisibles du grand juge dans le sanctuaire, à la fin des années; on fit sortir du temple ses emblèmes pour les promener une fois par an. Ainsi les Égyptiens promenaient tous les ans la statue de Jupiter Ammon, ou du Dieu qui préside à l'agneau, ou bélier céleste, auquel s'unit le soleil de l'équinoxe.

Au renouvellement de chaque année civile, les Juifs se sont toujours imaginés et s'imaginent encore que le grand juge exerce alors du haut du ciel un jugement sur tous les hommes. C'est par là qu'ils expliquent

---

(a) Isid. Orig., p. 211.

toutes les austérités qu'ils pratiquent alors (Cérémonies relig., c. 3).

Il paraît même que toutes les purifications des Romains, rejetées au dernier mois ou en février, n'étaient que des préparations à l'arrivée du grand juge qui devait transporter les ames dans la Terre-Sainte et lumineuse. Nous avons notre carême qui, placé à la fin de l'année (car autrefois elle commençait en mars), n'est qu'une préparation à la fête du passage, et comme un préliminaire nécessaire à l'ame, pour être introduite dans l'empire d'Ormusd, où le roi-soleil, par sa victoire sur les ténèbres, lui donne droit d'entrer, et vers lequel il l'attire par la force puissante de ses rayons.

Les Égyptiens attendirent le nouvel Osiris (*a*), les Phéniciens le nouvel Adonis, qui devaient avoir le même sort que les anciens.

Les Romains, du temps de Cicéron, attendaient un roi prédit par les sibylles, comme on le voit dans le livre de la divination.

Les Hébreux attendaient tantôt un conquérant, tantôt un roi heureux et malheureux; ils l'attendent encore avec Hélios ou Elie.

L'oracle de Delphes était dépositaire d'une ancienne et secrète prophétie sur la future naissance d'un fils d'Apollon qui amènerait le règne de la justice (Plut. Vit. Lys.).

Boulanger remarque avec raison (ibid. p. 286) que tous les adorateurs du soleil avaient des extinctions périodiques du feu sacré, fixées chez les Romains au renouvellement des années civiles, et chez les Mexicains au renouvellement des semaines d'années (*b*). Le dernier jour qui voyait expirer le siècle était un jour d'affection et de deuil. On passait la nuit dans la prière et dans les larmes. On regardait attentivement l'orient. On étudiait les progrès les plus imperceptibles de l'aurore naissante, et à peine apercevait-on les premiers rayons du soleil qui commençait la nouvelle période, un cri universel rappelait la joie et l'allégresse. On courait au temple rallumer le feu sacré, et on remerciait Dieu d'accorder un nouveau siècle au monde.

Chez nous encore aujourd'hui on a soin de nettoyer tous les ustensiles à pâque, comme pour renouveler tout avec la Nature. Nous ne brisons pas nos meubles, comme les Mexicains, pour nous en donner de nouveaux; mais on se donne des habits neufs, et on nettoie tout.

[55] « Ut pingant calorem mundanum, arietem pingunt. »

[56] On observera que l'agneau était le trône du soleil et le lieu de son exaltation.

[57] « Fuit consuetudo dandi baptisatis in cerâ consecratâ imagines

(*a*) Isid. Orig., p. 218 — (*b*) Ibid. 316.

» agni cœlestis (ut ait Guillell. Durantus in ration. divin. offic.), et
» hodiè Romæ peragitur cæremonia veteris consuetudinis vestigium,
» quod die dominico qui paschatis solemnia subsequitur, dum pontifex
» agnos è cerâ ritè consecratâ fictos domesticis distribuit, acolythus
» tum altâ voce clamat : Domine, Domine, Domine, isti sunt agni no-
» velli qui, etc. alleluia modò venient ad fontes, etc. (*a*). »

[58] Saint Paulin, évêque de Nole, *Epist.* 12 *ad Sulpit. Severum*:

Sub cruce sanguineâ niveo stat Christus in agno.

« Et paulò post : Sanctam fatentur crux et agnus victimam (*b*). »

[59] Il a été abattu, l'an deuxième de la république, avec les autres figures.

[60] « Sol exaltatur in ariete : in librâ dejicitur..., altitudo solis circà
» partem 19 arietis. » Là commençait le triangle ignée, « cujus Dominus
» erat sol. »

Libra ariesque parem reddunt noctemque diemque ;
Hac erit in libra cum lucem vincere noctes
Incipiunt, vel cum medio concedere vere....
Indè cadunt noctes surguntque in tempora luces,
Donec ad ardentis pugnârunt sidera cancri.

Nous avons vu plus haut la même observation de Geminus sur le triomphe successif des jours et des nuits, fixé par la Nature à l'agneau et à la balance.

« Sabiorum festa maxima sunt in ingressu planetarum in domo exal-
» tationis suæ. Festum autem maximum est die quo sol arietem ingre-
» ditur. » (Hyd. p. 138, ex Ibn-phahana, libro arabicè scripto, de primis et prostremis.)

[61] On ne doit pas être surpris que nous revenions sur des choses déjà expliquées; car c'est ici surtout qu'elles trouvent leur application à nos idées religieuses, et qu'elles se lient au véritable but de notre ouvrage qui est de désabuser nos concitoyens des idées superstitieuses de nos bons aïeux.

[62] « Certè in AEgypto etiam nunc de Osiride, Oro, aliisque, ut per-
» ditis et extinctis, solemnis deploratio peragitur, seramentaque De-
» donæa et Corybantes in Cretâ, etc... » Il conclut qu'ils étaient des mortels, puisqu'on les pleurait. Il devait observer qu'ensuite on cé-

(*a*) Caval. de Vet. Sacr. Christ. ritib., c. 5, p. 62. — (*b*) Firm., l. 2, c. 3 et 12. cap. 11.

brait leur retour à la vie ; ce qui ne peut convenir à des mortels, et ne peut être qu'une fiction (*a*).

« Reperitur Deus imprimis decantatus Osiris nomine, in cujus ho- » norem quotannis initiationes fiunt, ut qui perierit et iterùm invenia- » tur, dùm cantu quæritur. Nec, an interierit, intelligitur, nec, si inve- » niatur, ostenditur (*b*). » On pourrait en dire autant de Christ. Il y joint aussi l'exemple d'Atis, d'Adonis, d'Esculape morts et ressus- cités, c'est-à-dire de tous les Dieux que les anciens confondent avec le soleil.

« AEgyptii plangunt per festos et frequentes conventus et pectora » feriunt, tanquam propter defunctos, et rursùs sacrificant tanquam » Diis. » Nous en faisons autant. On pleure la mort de l'homme, et on célèbre la résurrection du Dieu.

Athénagore rapporte le passage d'Hérodote sur la sépulture du Dieu (*c*) : « Sunt etiam sepulcra, cujus si nomen nuncupavero, hâc in » re haud rectè fecero. In urbe Sai, in templo Minervæ (de celle qui » disait : Fructus quem peperi est sol), post totum delubrum ejus pa- » rieti contigua... ibi simulacra habentur passionem ejus quæ mysteria » noctis AEgyptii vocant. Nec solùm autem simulacrum Osiridis, sed » conditura ostenditur. » Il en était du tombeau d'Osiris en Égypte, comme de celui de Jupiter en Crète, de ce Jupiter dont Callimaque dit que « immortalis erat, eritque per omnia sæcula, » comme de celui de Christ, de celui d'Adonis, de celui de Bacchus. Le même génie qui per- sonnifiait le soleil, qui le faisait naître et mourir, fit consacrer des fêtes lugubres en honneur de cette mort feinte, et éleva des tombeaux au prétendu mort, dans lesquels l'on enfermait son image. Comme on mon- trait en Perse l'antre où était né Mithra, on montrait en Judée l'antre de Bethléem et le tombeau de Christ, et en Crète l'antre où était né Jupiter, et le tombeau où il avait été mis, sans que ce cérémonial et ces fictions mystiques en puissent faire des hommes. « Antrum Jovis visi- » tur et sepulcrum ejus ostenditur (*d*). »

« Despice Isidis sistrum (*e*) et dispersis membris tumulum tui Sera- » pidis sive Osiridis. Considera deniquè sacra ipsa et ipsa mysteria : » invenies exitus tristes, fata et funera et luctus et planctus Deorum » miserorum. Isis perditum filium (la Vierge céleste s'appelle Isis), » cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, » et Isiaci miseri cædunt pectora et dolorem infelicissimæ matris imi-

---

(*a*) Athanas. contr. Gent., p. 12. — (*b*) Theophil. ad Autolyc., l. 1, p. 75. — (*c*) Athenag. p. 65. — (*d*) Minut. Felix, p. 213. — (*e*) Idem, p. 163.

» tantur ; mox invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cyno-
» cephalus inventor gloriatur; nec desinunt annis omnibus vel perdere
» quod invenierunt, vel invenire quod perdant. Nonnè ridiculum est
» lugere quod colas, vel colere quod lugeas? » On peut en dire autant des Chrétiens; ainsi l'argument est commun.

« Seneca, cùm in sacris AEgytiis (*a*) Osirim lugeri perditum, mox
» autem inventum magno esse gaudio derisisset, cùm perditio ejus in-
» ventioque fingatur, dolor tamen ille atque lætitia ab eis, qui nihil
» perdiderunt et nihil invenerunt, exprimitur, huic tamen furori, in-
» quit, certum tempus est : tolerabile est semel in anno insanire, etc.

» Ipsum autem liberum patrem Orphiaci *νοῦν ὑλικον* (*b*), suspi-
» cantur intelligi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse divi-
» ditur. Ideò in illorum sacris traditur Titanio furore in membra dis-
» cerptus et frustis sepultis rursùs unus et integer emersisse, quia *νοῦς*,
» quem diximus mentem vocari (c'est le *λογος* ou verbum) ex indi-
» viduo præbendo se dividendum et rursùs ex diviso ad individuum
» revertendo et mundi implet officia, et naturæ suæ arcana non deserit. » Tel était le genre de théologie en vogue dans les siècles où le christianisme s'établit en Occident; celui dont les dogmes et les formes ont entré dans le code religieux des Chrétiens.

L'empereur Julien (*c*) donne les mêmes idées de Bacchus, ainsi que Proclus sur le *διασπάσμον* Bacchi (*d*). C'est là proprement ce Jésus passible des Manichéens, lequel n'est autre chose que la substance céleste émanée du soleil qui est répandue dans toute la Nature, et qui a la vie, le sentiment et la pensée (voyez Beausobre, t. 2, l. 8, c. 4). Elle s'insinue dans les racines des arbres, et monte par les branches dans les fruits qu'ils portent. C'est cette force qui, morte en hiver, ressuscite au printemps.

Les Manichéens, pour prouver leurs mystères aux Païens, rappelaient à ceux-ci les cérémonies (*e*) et les mystères du paganisme, avec lesquels sans doute ils prétendaient que les leurs avaient la plus grande conformité. Ils leur parlaient de la fable de Bacchus et de l'entreprise des géans, etc.

[63] On trouve à Saint-Denis, sur le portail du Bacchus ou de l'Osiris gaulois, un zodiaque, comme à Notre-Dame, mais moins complet : car les figures représentatives des divers degrés de la chaleur et de la lumière n'y sont pas.

(*a*) August. de Civit. Dei, l. 6, c. 10. — (*b*) Macrob. Somn. Scip., l. 1, c. 12. — (*c*) Julian. Hym, p. 355. — (*d*) Procl. Comm. in Tim. — (*e*) Beausobre, t. 1, p. 237.

Sur la porte latérale qui se présente à gauche, ou vers le nord, est le zodiaque; et sur la porte latérale qui se présente à droite ou du côté du midi, sont les douze tableaux des opérations agricoles de chaque mois. Christ est au sommet du ceintre de la porte, entre les deux colonnes, chargées des figures des signes, dont chacun est enchâssé dans une espèce de médaillon circulaire. Il n'y a que dix signes, cinq de chaque côté, suivant l'ordre des domiciles. Ceux de Mercure, savoir, la vierge et les gémeaux, sont au haut de chaque colonne, et au bas sont les deux domiciles de Saturne, le verseau et le capricorne. Les domiciles du soleil et de la lune, ou le lion et le cancer, n'y sont pas; il y a eu transposition, car la vierge est sur le taureau, et les gémeaux sur la balance.

A la porte méridionale où sont les douze tableaux agricoles, on trouve sur la colonne gauche un homme qui coupe du blé; 2° un homme qui bat le blé; 3° deux hommes qui mettent le vin dans le tonneau; 4° un homme qui abat le gland que mangent deux porcs; 5° un homme qui met le cochon au saloir, et un cochon accroché par les pieds de derrière et tué; 6° un homme à table qui semble pétrir de la pâte qu'un autre lui apporte. Près de lui est une cheminée où brûle du bois.

1° La seconde colonne présente au sommet l'homme qui, avec un rateau, remue le foin; 2° l'homme qui mène paître un cheval sellé et bridé; 3° un homme qui passe sa main sur des plantes fleuries qui poussent de la terre; 4° deux hommes qui taillent des arbres, l'un a un manteau avec un capuchon; 5° deux hommes encapuchonnés, assis sur des fauteuils à bras, l'un d'eux semble remuer un brasier avec des pincettes; 6° un Janus à deux faces, l'une vieille, l'autre jeune. Il tire d'une porte l'année nouvelle sous l'emblême d'un petit homme, et fait rentrer de l'autre main, dans une autre porte, l'homme qui représente l'année finissante, et qui est du côté de la vieille face, tandis que l'autre ou l'année nouvelle est du côté de la jeune. La vieille partie du corps est couverte d'un manteau, et la nouvelle est nue. Voilà des tableaux qui conviennent à Osiris, Dieu des saisons, ou à Bacchus. On trouve un de ces zodiaques sur l'église de Strasbourg.

[64] Quelques auteurs ont fait subir à Christ les mêmes métamorphoses d'âge, par lesquelles on faisait passer Bacchus dans les mystères, selon le passage de Macrobe (*a*) rapporté plus haut. Photius (Codex 114) cite le témoignage de Lucien Charinus, qui, dans un ouvrage intitulé

(*a*) Saturnales, l. 1, c. 18.

Periodi Apostolorum, dit : « Filium non reverâ hominum factum, sed » tantùm apparnisse, variâque formâ discipulis visum, nuncjuvenem, » mox senem, rursùs puerum, etc. »

[65] Le lecteur doit nous pardonner de répéter dans ce Traité des choses déjà développées ailleurs. Toute la force de nos preuves sur l'identité de la religion de Christ, avec les autres sectes du culte du soleil, se tire de l'ensemble des rapprochemens réunis en un court espace et sous un même coup-d'œil. Renvoyer le lecteur au chapitre séparé de chaque divinité, ce serait lui imposer une longue tâche sans fruit, puisque sa mémoire lui en rappellerait toujours les traits principaux d'une manière trop vague, pour qu'elle pût produire l'effet que nous attendons d'un rapprochement rapide tel que celui-ci. Notre religion étant le but auquel nous avons voulu arriver, en examinant la nature des autres, c'est donc ici que doivent aboutir toutes nos dissertations sur les autres branches du culte du soleil. C'est le point central où convergent tous les rayons de lumière rassemblés d'ailleurs.

[66] Cette tête ressemble assez à celle du Dionysos ou de l'Osiris des Gaulois, décollé sur le mont de Mars.

[67] Les mots *Adonis* ou *Adonai*, *sauveur* ou *soter* et *hel* qui, suivant Servius, était le nom du soleil (*a*), étaient des noms consacrés dans les formules des exorcistes (*b*), ainsi que dans les talismans astrologiques.

[68] Nous avons déjà vu, par le passage de l'empereur Julien, que c'était à ces deux époques de l'année qu'était fixée la célébration des mystères, et que les objets de ces fêtes étaient *accessus* et *recessus solis*. Si nous y joignons les formes astronomiques qui déterminent ces époques, le serpent d'automne et l'agneau du printemps, nous aurons le mal et la réparation.

[69] Les Mexicains avaient un Adonis vivant, ou un homme qu'on renouvelait tous les ans. On l'adorait pendant le cours de l'année; rien ne lui manquait du côté des honneurs et de la bonne chère. Mais, l'année révolue, on l'égorgeait (Cérém. Relig., t. 7).

[70] Pontanus (in 1° Uraniæ), après avoir rapporté cette fable, et adopté l'explication physique (*c*), ajoute :

> Terra etenim solem queritur deserta cadentem,
> Invidit quem tristis hyems, cui sævior apri
> Horret cana gelu facies....

(*a*) Servius in Æneid., l. 1, v. 646. — (*b*) Mengo flagellum dæmonum. — (*c*) Voss. de Orig. Idol, l. 2, c. 55.

Ipsa Venus postquam lachrymæ effluxère genisque
Defecit liquor et capiti coma longa revulsa est.
Ter mensem exanimis jacuit; vix denique quarto
Lucem hausit, vultus et adhuc suspirat amores...
Ergo ubi sol imò victor convertit ab austro,
Tum gravidos aperitque sinus et cœca relaxat
Spiramenta novas veniat quà succus in herbas,
Et tandem complexa suum lætatur Adonim.

« Sol (dit Vossius), cadere dicitur, quandò australis est. Tum vitalis » calor terras maximè destituit. Sed sole arietem subeunte, vernus terras » calor aperit ac laxat, easque fæcundat instar mariti, etc. »

[71] Dans une certaine nuit, dit Boulanger (Despot orient. sect. 6, p. 70), où la représentation d'Adonis était dans un tombeau, au milieu de l'obscurité et des lamentations, paraissait tout-à-coup une vive lumière. Un prêtre se montrait avec un air de sérénité, et après avoir fait une onction sur la bouche des initiés, il disait à l'oreille de chacun d'eux, que le *soleil était venu*, et que la délivrance était arrivée. Cette grande nouvelle ramenait l'allégresse, et l'on célébrait la résurrection d'Adonis par toutes sortes de réjouissances. (Voy. Jul. Firmic et le livre anglais Purchass, Pilgrinage, l. 1, c. 17, p. 90). Le cérémonial de cette fête était connu et répandu, non-seulement en Phénicie et en Égypte, mais aussi chez les Grecs et les Romains. On ne voyait dans les premiers jours que deuil et qu'affliction; on n'entendait que les cris funèbres des pleureuses désolées, et l'on ne rencontrait de tous côtés que des tombeaux et des cercueils. Le christianisme, ajoute Boulanger, comme on voit, date de fort loin.

[72] C'est en Phrygie (où était établi le culte d'Atys et de Cybèle) que Ménélas propose à Pâris (Iliade, 3, v. 108) de faire un sacrifice au *soleil et à la terre* d'un *agneau blanc* et d'une brebis noire. Ces deux couleurs sont ici symboliques.

On trouve des monnaies de Gallien, où l'on remarque l'empreinte de l'*agneau* ou d'*aries*, avec l'épithète de *Jupiter sauveur, Jovi servatori*. Et dans une autre médaille de Salone, *Ammoni conservatori*. Abulmazar, l. 2, c. 5 de son Introduction astronomique, regarde la chaleur douce comme la cause de la génération et du mouvement des animaux, et le froid, au contraire, comme un principe de diminution et de corruption, et il ajoute : « Ideò justè ab ariete sumpsit zodiacus principium. Cùm » enim sol arietem perambulat, accedit tempus temperatè calidum, et » incipiunt res generari, augeri, renovari, etc. (*a*). »

(*a*) Casalius, de Prof. Rit., c. 7.

[73] Les Chaldéens, peuples voisins des Juifs, et tout entiers livrés au culte du ciel et des astres, avaient l'initiation mithriaque : « Hujus » autem Mithræ mysteriis quædam initiationes sunt maximè apud Chal» dæos (Scol. Nicetæ in orat. Gregor. Nazianz.) »

[74] L'origine du baptême peut venir de l'opinion ancienne où l'on était que l'ame avait ses appendices qu'elle tirait de la matière, et qui s'attachaient à sa nature. C'est ce que Clément d'Alexandrie appelle des vertus matérielles qui s'attachent à l'ame, mais qui en sont détachées par le baptême. (Clément. Alexand. Éclog. prophet., n° 46, p. 1000.)

[75] (Beausob. t. 2, p. 723.) Les Manichéens, les Encratites et autres sectaires chrétiens employaient l'eau pure, au lieu de vin, dans la consécration (Voy. Clem. Alex. Str., l. 1, p. 517, et saint Epiph. adv. Hæres. 30, § 16, p. 139).

[76] Comme chez nous, chaque jour a son saint, comme on fait mention de ce saint, et qu'on l'invoque dans la messe du jour; de même chaque jour, chez les Perses, avait son ange, et la prière de ce jour-là contenait un compliment pour l'ange du jour (a).

Voyez aussi Beausobre (t. 2, p. 623, etc.), sur la théologie des mages et sur l'ordre hiérarchique des intelligences, archanges et anges qui ont passé dans la religion des Juifs et des Chrétiens. On y verra que dans le talmud de Jérusalem, il est dit que les noms des anges et des mois ont été empruntés des Babyloniens par les Hébreux : « Nomina mensium » et angelorum ascendisse cum Judæis ex Babyloniâ, ut Gabriel, Mi» chaël, etc. » Cela est rapporté par plusieurs auteurs qu'il serait inutile de citer. (Voy, aussi Hyde, c. 19.)

Fauste Manichéen (apud Aug., l. 20, 4) reproche aux catholiques de n'être que des schismatiques qui se sont séparés du corps des Gentils, et qui du reste en ont emporté les erreurs et les superstitions. Vous célébrez, dit-il, les fêtes des Gentils, leurs calendes, leurs solstices, etc.

Tout le c. 4 du l. 9 de Beausobre, t. 2, roule sur ce rapport du culte des saints, chez les Chrétiens, avec celui des génies, chez les Païens, et le chap. 5, sur les pratiques païennes qui ont passé dans le christianisme. On y voit le reproche que fait Tertullien (de Idolat.) aux Chrétiens d'Afrique, d'imiter presque en tout les Gentils.

Voy. Hospinien (de fest. Christianor., p. 41.(

Les anciens Persans portaient leurs enfans au temple, peu de jours après qu'ils étaient nés, et les présentaient au prêtre, devant le *soleil* et

---

(a) Hyde, p. 346.

devant le feu qui en était le symbole (*a*). Alors le prêtre prenait l'enfant, et le *baptisait pour la purification de l'âme*. Quelquefois il le plongeait dans un grand vase plein d'eau ; c'est dans cette cérémonie que le père donnait le nom à son enfant, etc. (Voy. Hyde, c. 34.)

[77] On voyait en plusieurs endroits le lieu de la naissance de Bacchus, à Nyse, en Elide, dans l'Inde, dans l'Arabie (*b*), et on nommait les pays qu'il avait conquis. On donnait en quelque sorte la carte géographique de ses expéditions miraculeuses ; on voyait les monumens qu'il avait élevés. Il était difficile de croire qu'il n'eût pas existé, non plus qu'Osiris, avec qui on le confond ; et cependant les savans de ces siècles-là nous disent qu'il ne s'agit dans tout cela que du soleil, le grand Dieu de tous les peuples, et nous l'avons prouvé. Après cela, que de milliers de croisés aillent se faire égorger sur le tombeau du soleil, à Jérusalem, ou de Christ, qui doit son origine à la même fiction mystique, que celle qui a fait élever dans tant de villes d'Égypte un tombeau d'Osiris, connu sous le nom de *taphos Osiridis*.

« In Cretâ antrum Jovis (*c*) et sepulcrum ejus ostenditur, et ipsius » sacris suis humanitatis arguitur. » Et cependant les théologiens disent, les uns, que Jupiter est l'ame du monde, d'autres le ciel, d'autres le soleil. Ce n'est donc pas un homme, quoiqu'il y ait un antre où on le suppose né, et un tombeau où on dit qu'il a été enterré. On voit que l'esprit du cérémonial des anciennes initiations était de traiter le Dieu-soleil, comme s'il fût né, et comme s'il fût mort. D'après cela, on lui élevait un tombeau, dans lequel on déposait un simulacre. Voilà l'origine de tous ces tombeaux du Dieu-soleil, sous les différens noms d'Osiris, d'Ammon, de Bacchus, d'Adonis, de Christ, etc. C'est dans le tombeau de ce dernier que l'évêque de Jérusalem enferme encore la bougie sacrée, qui en sort ensuite avec un brillant éclat, allumée par le soleil de printemps.

[78] Beausobre (t. 2, p. 57) s'attache à prouver que les abraxas attribués aux Basilidiens étaient relatifs au système céleste, et principalement au soleil : que le nom même d'abraxas répondait à celui de Mithra, ou plutôt, comme celui de Mithra, qu'il exprimait le nombre 365 des jours qu'enfante le soleil dans sa révolution. Il cite même le témoignage de saint Jérôme *in Amos* (t. 6, p. m. 100) : « Quem solem Eth- » nici, sub eodem numero aliarum litterarum vocant Mithram. » Il prétend conclure que ces abraxas ne doivent pas être attribués aux Basilidiens, parce qu'ils adoraient Christ, et non pas le soleil. Il aurait dû

(*a*) Beausobre, t. 2, p. 719. — (*b*) Diod., l. 4. — (*c*) Minut. Fel., p. 213.

conclure plutôt que ces abraxas, comme il est prouvé par le témoignage du même saint Jérôme, étant les images symboliques de la divinité des Basilidiens, ces sectaires adoraient le soleil, ce qui ne contredit point l'opinion de ceux qui les font chrétiens.

Beausobre (t. 2, p. 126) observe que les anciennes sectes chrétiennes cultivaient fort l'astronomie et l'astrologie, ce qui ne doit point surprendre, si, comme nous le prouvons, toutes les religions anciennes sont fondées sur le culte du soleil et des astres, et si celle des Chrétiens en particulier a pour objet le culte du Dieu-soleil, accompagné des douze intelligences, des douze signes, et médiateur ou Μεσίτης de l'harmonie planétaire.

[79] Casali a fait un chap. entier sur cet usage ancien où étaient les Chrétiens de se tourner vers l'orient en faisant leurs prières, et sur l'opinion qu'ils avaient que leur Dieu habitait l'orient, et son ennemi l'occident. Il en détaille les différentes raisons dont une des principales est que l'orient et l'occident sont les symboles de la lumière et des ténèbres. De-là, dit-il, l'usage reçu dans la primitive église : « Quod » baptisandus respiceret ante occidentem et ibi tres vices abrenuntiato » dæmone, vertebat se deindè versus orientem, ubi per alias tres vices » confitebatur nomen Christi. » Il cite, à l'appui de son assertion, saint Athanase, *quæst.* 14; Jean de Damas, l. 4, *de fide orthodox.*, c. 3; saint Justin, l. 6, *quæst.* 118; saint Basile, *de Spiritu sancto*, c. 27, etc.

Les anciens fidèles tenaient si fort à cette pratique, que non-seulement ils regardaient l'orient pendant leur vie, en faisant leurs prières, mais qu'ils voulaient encore qu'après leur mort, leurs corps fussent enterrés, la face tournée vers l'orient, comme on le voit par plusieurs passages que rapporte Casali (ch. 67, p. 355.)

Baronius (ann. 57, *ubi spond.*, n. 32), fait aussi voir que les églises des Chrétiens étaient toutes orientées, ou regardaient l'orient.

Saint Léon s'opposa à cette ancienne coutume, environ 443 ans après le commencement de l'ère chrétienne. Il le reproche au peuple, dans son discours (in 7 de nativitate) : « Quod nonnulli etiam christiani adeò » se religiosè facere putant, ut priusquam ad B. Petri apost., basi- » licam, quæ uni Deo viro et vero est dedicata perveniant, superatis » gradibus quibus ad suggestum areæ superioris ascenditur, converso » corpore ad nascentem solem se reflectant, et curvatis cervicibus in » honorem se splendidi orbis inclinent; quod fieri partim ignorantiæ » vitio, partim paganitatis spiritu multùm tabescimus et dolemus. » Quin et si quidam forte creatorem potiùs pulchri luminis quàm ipsum » lumen, quod est creatura, venerantur, abstinendum tamen est ab

» hujus modi specie officii, etc. » L'ignorant n'était pas le peuple, ou, au moins, il n'était pas le plus ignorant, mais bien saint Léon qui interdisait un usage ancien dont il ignorait l'origine et le véritable objet. Nous avons déjà vu un pape qui fait substituer à la figure de l'agneau, ou au vrai caractère mystique de la religion, celle d'un pendu. C'est ainsi que peu à peu l'ignorance et peut-être la mauvaise foi ont effacé les traits qui pouvaient faire reconnaître l'origine primitive du christianisme.

Casali, dans son ouvrage *de Veter. Ægypt. ritibus*, a fort bien fait remarquer, d'après les auteurs et les monumens anciens, que la croix était un caractère sacré de la religion égyptienne, et tenait en particulier au culte du Dieu-*soleil Sérapis*, dans le temple duquel on la trouve consacrée dès la plus haute antiquité (Casal., c. 13). Baronius, ann. 389, et Spondanus, nº 16, traduisent ce nom par celui de *sauveur du monde*. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, il est certain qu'étant le même que le Dieu Esculape, et le soleil qui fut adoré sous ces deux noms, il était effectivement le sauveur du monde.

Nous voyons, d'après Ruffin (l. 26, c. 22), qu'on lui avait élevé un superbe temple et une statue colossale composée de l'assemblage de toutes les espèces de métaux, de bois et de pierres précieuses; ce qui entrait bien dans le génie symbolique des Egyptiens qui avaient affecté aux différens astres, et surtout au soleil, des métaux, des plantes, des pierreries, etc., qui semblaient avoir le plus d'analogie avec la nature et la qualité des influences qu'on leur attribuait.

Théodose, au rapport de l'historien Socrate (l. 5, c. 17), fit la purification de ce temple, et on y trouva plusieurs croix : on donne même le sens de ce symbole hyéroglyphique. Nous allons extraire la traduction latine de ce passage de Socrate : « In delubro Serapidis jam diruto, » et fondamentis convulso, litteræ repertæ fuerunt lapidibus incisæ, » quas hieroglyphicas appellant. Erant formæ insculptæ, quæ crucis » habebant effigiem, quas et Christiani et Gentiles oculis intuentes » utrique eas ad suam ipsorum religionem accomodabant. Nam Chris» tiani crucem salutaris Christi passionis signum esse dixerunt, et pro» priam suæ religionis notam censuerunt : Gentiles aliquid in eâ com» mune esse Christo et Serapidi affirmârunt. Nam effigiem crucis aliud » Gentilibus, Christianis aliud significare. Dum isti inter se de hâc re » digladiantur, Gentiles quidam ad finem christianam conversi qui » litteras hieroglyphicas accuratè noverant, formam crucis, quid sibi » vellet, interpretantur, vitam futuram significare docent, quod quidem » Christiani, ut pote pro suâ religione maximè faciens, cupidè arripere » et de eo animos effere cœperunt; postquam per alias litteras hierogly-

» phicas significatum erat, Serapidis delubrum tum dirutum fore, cum » crucis effigies apparet (id enim esse vitam venturam), multò plures » ad religionem christianam se transtulêre, peccataque confitentes bap- » tisati sunt : hæc de crucis effigie ipse equidem accepi. » Sozomène, l. 7, c. 15, Suidas, *in Theodosio*, Nicéphore Calystus, l. 12, c. 26, confirment tous ce récit. Rhodiginus, l. 10, c. 8, ajoute que cette figure de la croix était gravée sur la poitrine de Sérapis.

Je soupçonne que cette croix unie à l'image du Dieu-soleil, et un des caractères symboliques de son culte, pourrait désigner la section de l'équinoxe formée par l'équateur et l'écliptique, et qui, dans les figures astrologiques, aura servi à marquer ce point important de la route du soleil, et son passage vers les signes inférieurs et vers les signes supérieurs, le point où les ames descendaient aux enfers, et celui où elles étaient rappelées à l'empirée, comme on le voit dans le passage de Salustre le philosophe.

[80, 81, 82] On peut consulter Proclus (*a*) sur les triades de Numénius, d'Harpocration, d'Amélius, d'Orphée, etc., et sur la monade qui les unissait et qui se trouvait placée au-dessus (*b*). On verra que la triplicité de la cause demiourgique était le dogme fondamental de la théologie de ces siècles-là, et comme un nombre sacré dans toutes les écoles de métaphysique. On imagina une foule de triades de tout genre, de toute espèce. On les combina avec les sept mondes ou sept cieux, comme on peut le voir dans Psellus et dans Kirker (*c*). C'étaient autant de raffinemens de la métaphysique chaldéenne, égyptienne, qui ont passé dans les sectes philosophiques des premiers âges du christianisme. Heureusement les Chrétiens n'en ont pris qu'une, et nous ont fait grâce des autres. On peut lire Eusèbe, sur les différentes triades et sur leur ressemblance avec la nôtre (*d*). On pourra consulter également Kirker, sur les triades (*e*) des Pythagoriciens, des Platoniciens, et sur celles de Zoroastre, d'Hermès, des Cabalistes, etc. Enfin on verra que la manie universelle des théologiens était la triade.

Il suffit de lire Beausobre (*f*) pour avoir une juste idée du génie des métaphysiciens de ces siècles-là, surtout dans les sectes chrétiennes des Valentiniens et des Gnostiques. On y observera comment on personnifiait tous les attributs de la divinité dont on analysait la nature en principes de vie, d'intelligence, etc., les sexes qu'on donnait à ces attributs,

---

(*a*) Procl. in Tim., p. 93. — (*b*) Ibid. 94, 100. — (*c*) Kirker, OEdip., t. 3, p. 10[illegible]. — (*d*) Euseb. Pr. evang., l. 11, c. 15, 17, 18, etc. — (*e*) OEdip., t. 3, p. 57[illegible]. — (*f*) Beaus., Traité du Manich., t. 1, p 578.

leurs filiations, leurs mariages. On y verra comment le premier Dieu, habitant de toute éternité dans la profondeur de son invisibilité et du silence, vivait avec *Ennoé* ou la pensée. *Sigé* son épouse devint grosse, et enfanta Νοῦς, l'intelligence ou l'esprit pur qui seul est égal à son père, et capable de connaître les perfections de la grandeur. Ils donnaient à cette intelligence qu'ils appelaient le fils unique du père, pour épouse *Aletheia* ou la vérité qui naquit avec lui (*a*). *Buthos* ne désigne autre chose que la nature divine, considérée dans son immensité incompréhensible. Clément d'Alex. (Str., l. 5, p. 587) dit qu'on a appelé Dieu *Buthos*, parce qu'il contient toutes choses, et les renferme dans son sein, et parce qu'il est incompréhensible et infini. *Sigé* exprime le silence sous le voile duquel il nous est caché. Saint Épiphane dit que le fils unique voulant faire connaître Dieu, Sigê l'en empêcha par ordre du père. L'entendement, Νοῦς, et *Aletheia*, la vérité (*b*), furent les premières productions de l'être incompréhensible. On reconnaît évidemment dans ces deux *éons* et dans les suivans le platonicisme des Valentiniens. Platon concevait une intelligence qu'il appelait Νοῦς et qui fut la première production du père et le principe de toutes choses (car on donnait le titre de *père* à la source dont émanaient les attributs) : c'est d'elle qu'émane ensuite tout ce qu'il y a d'esprit pur (*mens*) dans les êtres intelligens.

Νοῦς émane du père avec la vérité, la vérité, sa compagne inséparable et la propriété essentielle de la première intelligence qui a seule l'avantage de voir Dieu, et de voir en lui les idées éternelles de toutes choses (celles que les Platoniciens appelaient τα ὄντα ἀληθῶς, tandis que le monde visible s'appelait τα φαινομενα). Cela est absolument platonicien. Il y a une vérité métaphysique qui convient aux êtres parfaitement simples et immuables. *Illas*, les substances spirituelles, *quidem esse veritates : has autem imagines rerum* (*Tertull. de animâ*, *c.* 18.)

De Νοῦς et d'*Aletheia* naquirent Λογος et Ζωη qui ne sont que le développement et l'extension des deux premiers : *la raison et la vie ;* enfin l'homme ou l'ame humaine et l'église ou la collection des âmes distribuées dans le ciel, d'où elles descendent pour animer les corps. Voilà non pas une triade, mais une ogdoade métaphysique qui nous met à portée de saisir le génie allégorique de la théologie orientale, et la manière dont on personnifiait, ou dont on distinguait, en plus ou moins de personnes, les attributs et les émanations de l'essence unique.

(*a*) Irenée, l. 1 ; et Epiph. adv. Heres. 31, c. 10. — (*b*) Beaus., p. 580.

C'est ce génie allégorique qui a fait éclore la triple distinction de l'essence divine en père, fils et esprit, ou de la cause première et du principe unique dont émanent la raison et la vie universelle de tous les êtres. On trouve même dans cette théologie (*ibid. p.* 583) des distinctions de sexes et des mariages parmi les *éons*, ou parmi les intelligences émanées de la première cause. On mariait, dans ce style-là, Dieu avec sa bonté, et de ce mariage naissaient toutes les grâces divines. On le mariait avec sa justice, et on en faisait naître les peines et les récompenses. Toute la théologie des Indiens est dans ce style. Pour nous, on nous a fait grâce de toutes ces fictions, à l'exception d'une *filiation* et d'une *procession*.

Suivant Basilides (*a*), du père éternel sortit νοῦς ou l'intelligence; de l'intelligence sortit λογος ou le verbe; ensuite φρονησις la prudence; de *Phronésis*, la sagesse et la puissance; enfin la justice et la paix, filles de la justice. On trouve de ces divinités morales dans Hésiode, et cette généalogie est toute dans le style indien. Ces éons composent avec le père la bienheureuse ogdoade. Ce ne sont point huit personnes divines, mais des perfections et des attributs personnifiés. Voyez le même Beausobre, t. 2, p. 156. sur la théologie des Valentiniens, sur le Νοῦς, la *theleté*, *sophia*, *euthymésis*, *pleroma*, sur leur filiation et leurs mariages, et comment on personnifiait les idées les plus abstraites de la métaphysique.

L'auteur du Mercure Trismégiste dit que de l'esprit pur émane la pensée avec *sa sœur* la parole. Ηδε νοησις απο του νου, αδελφη ουσα του λογου (Merc. Trismég.).

[83] Pythagore, suivant Diogène Laërce, p. m. 319, a cru que notre ame était en partie détachée de l'éther, et qu'elle n'était immortelle que parce que l'éther est immortel. Plutarque confirme la même chose, et y joint Platon (de Placit., Phil., l. 4, c. 7). Cicéron fait aussi dire à Caton (*in Catone majore*) que ni Pythagore, ni ses sectateurs n'ont jamais douté que les esprits des hommes ne fussent *ex universâ mente divinâ delibatos*. Les Juifs disent que les formes spirituelles, ou les anges et les ames, sont faites d'un *corps subtil* et spirituel qui est appelé le *Saint-Esprit*. Ce sentiment est aussi celui des Valentiniens (*b*).

[84] Cette ame universelle revient au principe d'action universelle qu'on est forcé de reconnaître dans la Nature, principe unique, dit Voltaire (*c*), principe nécessaire, éternel, présent partout dans le monde.

(*a*) Beaus., t. 2, p. 6. — (*b*) Ibid., p. 171. — (*c*) Pièces détachées, t. 2 (Il faut prendre un parti.)

[85] Les stoïciens appelaient Dieu cette ame universelle (*a*), cet esprit unique répandu dans toutes les parties de la matière qu'il pénètre; mais ils plaçaient l'intelligence suprême spécialement dans le feu-éther.

Les anciens théologiens faisaient un Dieu de Jupiter, et ils disaient qu'il était *anima mundi* (*b*).

Les Sabelliens ne concevaient en Dieu qu'une seule personne (*c*), dont le verbe est la raison ou la sagesse, et dont le Saint-Esprit est la vertu. Ni le verbe, ni le Saint-Esprit n'étaient point, suivant Sabellius, des hypostases, tout de même que les facultés de raisonner et de vouloir n'ont point une substance distinguée de celle de l'ame humaine, et ne sont point des personnes différentes de l'homme. Cette idée que Sabellius avait de notre trinité est la véritable et la seule idée qu'on doive en avoir. Abulfarage (Dynast., p. 81) dit que, suivant les Sabelliens, ce que nous appelons les trois personnes divines sont l'existence (ou l'Être-Dieu), sa sagesse et sa vie; que ce ne sont que les attributs respectifs de l'existence divine. Il ajoute que ce sentiment est tout-à-fait le même que celui d'Empédocle sur les attributs divins, et qu'il est suivi d'une partie des doctes chez les Mahométans. Le sabellianisme était, sur le sujet de l'unité de Dieu, le pur judaïsme, comme le dit saint Basile (Ep. 64).

[86] Saint Augustin (Act. contr. Felic. c. 17, l. 1) interroge Félix Manichéen (*d*), qui, suivant les principes de sa secte, plaçait Dieu au sein de la substance lumineuse, et lui demande si cette lumière ou, dans le style allégorique, cette terre lumineuse était créée ou éternelle. Celui-ci répond qu'elle est co-éternelle à Dieu, et il ajoute qu'il y a dans l'empire de la lumière trois êtres qui existent par eux-mêmes, savoir, *Dieu le père*, la terre qu'il habite et l'air qui l'environne, et il convient avec Augustin qui le force à cet aveu, que le *père*, la lumière et l'air qu'il habite sont consubstantiels. Cette idée rentre dans celle des catholiques qui regardent le père, le fils ou la lumière du père, et le *spiritus*, comme consubstantiels.

Les Manichéens plaçaient Christ dans la substance lumineuse répandue dans le soleil et dans la lune, comme on verra ci-après. C'est pour cela que quelques-uns de leurs docteurs ont dit que la lumière du soleil et celle de la lune, qui n'est que celle du soleil, étaient une substance incorporelle et consubstantielle avec Dieu; ce qui serait évidemment absurde, s'ils n'eussent déjà transporté les expressions des matérialistes dans la métaphysique, et *vice versâ*. Ils entendent parler du *logos* invi-

---

(*a*) Plut. Placit. Philos., l. 1, c. 7, p. 882. — (*b*) Macrob. Som. Scip., l. 1, c. 17. — (*c*) Beaus, t. 1, l. 3, c. 6, p. 537. — (*d*) Ibid., c. 4, p. 505.

sible ou de la lumière increée, rendue sensible par le soleil qui en est comme le corps. Photius (cod. 179) rapporte à ce sujet la doctrine d'*Agapius*, Manichéen qui disait « que la lumière qui brille dans ces » deux astres est consubstantielle à Dieu ; qu'elle n'est pas une lumière » visible, mais une lumière intellectuelle, etc. » Voyez *Photius*. Il est impossible que cet *Agapius* entendît parler de la lumière corporelle. Le témoignage des yeux le dément. Mais il entendait parler du logos incorporel ou de la lumière abstraite incorporée ou incarnée dans le corps solaire.

Ces principes sur l'unité de cause et sur ses divisions en Christ, intelligence souveraine, placée dans la substance lumineuse du soleil, et en esprit placé dans la substance aérienne, sont conformes à l'ancienne doctrine orientale (*a*), conservée par les Manichéens. (*Faustus apud Augustinum*). Fauste répondant à la question que lui fait saint Augustin : « Pourquoi adorez-vous le soleil? Nous servons, dit Fauste, un seul » et même Dieu, sous le triple nom de père tout-puissant, de J. C. son » fils et du Saint-Esprit. Mais nous croyons que le père habite dans la » lumière suprême, dans celle que saint Paul appelle *inaccessible*. » (C'est le sentiment d'Orphée, comme on le verra ci-après, φῶς ἀπρόσιτον). « Nous croyons aussi que le fils habite dans la seconde lumière *qui est la lumière visible*. Mais ayant deux attributs, parce qu'il est la vertu et la sagesse de Dieu, nous croyons que sa vertu réside dans le soleil, et sa sagesse (Minerve) dans la lune. Nous croyons de même que la troisième majesté, qui est le Saint-Esprit, a pour son séjour tout l'air qui environne la terre. Rien n'est plus conforme à notre théorie qui est la véritable. » La secte manichéenne était dans les vrais principes de la philosophie orientale. Les Chrétiens d'occident étaient les plus ignorans.

[87] Nous voyons dans Origène, comm. in Joh., p. 214, que plusieurs faisaient Dieu, Σωμάτικης φυσεως λεπτομερους και αιθεροδου. Σωμα πνευματικον και αἰθερωδες μαλιςα κατα το ηγεμονικον αυτου.

[88] On voit dans Théodote, fameux Valentinien (Théodot., Eclog. sect. 45, p. 47) qu'entre les parties de la matière, il y en avait de légères, de subtiles et de pures qui s'élevaient au-dessus des autres, et que les Valentiniens appelaient matière, ψυχικη και φωτεινη. Ce fut de celles-là que le créateur forma les archanges, les anges et la lumière elle-même.

[89] Cléanthe, qui donnait le nom de Dieu à l'ame et à l'intelligence universelle, fixait dans l'éther la principale essence de la divinité.

(*a*) Beausobre, t. 2, l. 9, p. 586.

« Cleanthes qui Zenonem audivit unà cum eo quem proximè nominavi, » tùm ipsum mundum Deum esse dicit, tùm totius naturæ menti atque » animo tribuit hoc nomen; tùm ultimum et altissimum atque undique » circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardo- » rem qui æter nominatur, certissimum Deum judicat. » Ce qui se réduit à l'Univers-Dieu mu par une ame divine et intelligente, dont la substance est le feu éther qui circule dans les régions les plus élevées du monde, et qui propage de-là son énergie dans toutes les parties de la Nature.»

Tum pater omnipotens fœcundis imbribus æther
Conjugis in gemium lætæ descendit, et omnes
Magnus alit magno commixtus corpore fœtus.

Parménide plaçait également la substance intelligente qui régit le monde dans ce feu lumineux qui recouvre de sa substance divine les cieux et toutes les sphères qui nagent dans cet Océan de lumière qui compose l'empyrée. « Parmenides (*a*) Stephanem appellat continentem » ardore lucis orbem qui cingit cœlum quem appellat Deum. »

C'est cet éther qu'on appelait *Jupiter* (*b*), autrement, suivant Macrobe, l'*ame du monde* (*c*). Cicéron cite les vers d'Ennius et d'Euripide, qui donnent le nom de Jupiter à ce feu éther.

Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem...
Vides sublime fusum, immoderatum æthera (*d*)
Qui tenero terram circumjectu amplectitur.
Hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Jovem.

C'était le feu artiste, Dieu des Stoïciens, principe d'ordre et d'arrangement dans la Nature et dans les arts.

Cicéron explique en détail la nature et les différentes propriétés de ce feu-principe *qui tranat omnia*. C'est à lui qu'est dû le principe de vie : « Omne quod vivit, sive animal, sive terrâ editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intelligi debet eam caloris naturam » vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Atque » etiam mundi ille fervor purior, perlucidior, mobiliorque multò, ob eas » causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo » hæc quæ nobis nota sunt retinentur et vigent. Absurdum igitur est » dicere, cum homines et bestiæ hoc calore teneantur et propter-

---

(*a*) Cicer. de nat. Deor., c. 12. — (*b*) Ibid. 15. — (*c*) Ibid. 25. — (*d*) Euripide.

» eà moveantur et sentiant, mundum esse sine sensu qui integro et » puro, et libero eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur. » Præsertim unus is ardor qui est mundi, non agitatus ab alio, neque » externo pulsu, sed per se ipse ac suâ sponte moveatur. »

Or, ce mouvement spontané n'appartient, dit-il, qu'à l'ame; donc « animus sit necesse est. Ex quo efficitur animantem esse mundum. » Il en conclut ensuite l'intelligence qu'il tire de la nature même de l'éther, comme nous l'avons vu plus haut : Hac mundi divinitate perspectâ, etc. » Ainsi l'éther se trouve renfermer tout à la fois les principes du mouvement, de la vie et de l'intelligence du monde, et conséquemment ceux de tous les autres êtres qui ne tiennent que du monde le mouvement, la vie et l'intelligence.

Les mêmes principes théologiques sur le feu éther sont exprimés dans ce passage de Varron (l. 4) : « Animalium semen ignis, qui anima et » mens, qui calor à cœlo, quod hic innumerabiles et immortales ig- » nes. » Il cite le passage d'Épicharme déjà rapporté, et il y ajoute celui de Pacuvius : « Animam æther adjungat. »

Lactance (*a*) regarde également le feu comme le principe de la lumière et de la vie, tel qu'il l'est effectivement. « Ut lux sine igne esse » non potest, sic vita sine luce. Ignis elementum est lucis ac vitæ, etc. » Il me semble entendre Jean qui dit : « Lux erat vita, et vita erat lux, » et lux erat λογος; » et la lumière, qui compose la substance intelligente de la divinité, est aussi le principe de la vie.

[90] Varron (*b*) cite le sentiment d'Épicharme, qui vient encore à l'appui de notre théorie sur la lumière, comme substance intelligente et source de nos intelligences. « Epicharmus de mente humanâ dixit, » istic de sole sumptus ignis; idem de sole asserit : is actus mentis » est. » Mais la source de nos intelligences est dans l'intelligence universelle, dans l'intelligence divine ou dans le Logos. Aussi l'Évangile de Jean dit-il également du Logos : « Erat lux quæ illuminat omnem ho- » minem venientem in hunc mundum : » fonction que remplit doublement le soleil, principe de lumière visible et de l'intelligence de nos ames, foyer du feu éther intelligent, dont nos ames sont une émanation. « Fons lucis ætheréæ sol, » dit Macrobe (Somn. Scip.).

« Præcipua cœlestis ignis actio ea est, quæ præcipuam actionem cœ- » lestis animæ repræsentat, id est intelligentiam : ejus modi verò illu- » minatio est (*c*). »

(*a*) L. 7, c. 9. — (*b*) De Ling. Lat., l. 4. — (*c*) Marsil. Ficin. Comment. ad Plot. Ennead. 2, l. 1, c. 8.

[91] Si le feu est la lumière, dit Chardin, et que la lumière soit Dieu, le culte que les Perses rendaient au feu, était en même temps direct et relatif; direct, en tant que le feu est supposé d'une nature divine et une portion de la divinité; relatif, en ce que l'honneur que l'on rend au feu ne s'y arrête pas, et remonte à la divinité tout entière, qui daigne se rendre visible aux yeux des mortels par ce léger extrait de sa substance.

[92] Voyez aussi dans Origène, com. in Joh. p. 283, la distinction de ces deux mondes, et la supériorité de l'intellectuel sur le matériel, « non propter materiam, sed participatione illius λογος, etc.

« Platonici duos præcipuè mundos ponunt (*a*) : primum intelligibi- » lem, scilicet divinam mentem, mundi hujus principium et exemplar; » secundum sensibilem, hanc scilicet sensibus manifestam divini exem- » plaris imaginem. »

Saint Augustin (Confes. l. 7, 19) convient que ce furent les dogmes de Platon qui lui firent admettre ceux des Chrétiens; qu'il apprit des Platoniciens, « que le Verbe existe avant toutes choses; qu'il était de » toute éternité avec Dieu; qu'il a tout créé; qu'il est le fils unique du » père, et qu'enfin il est égal au père, étant de la même substance que » lui (*b*). »

Saint Augustin, dit M. de Tillemont (art. 25, p. 58, t. 13), fut beaucoup aidé, pour ce qui regarde la connaissance de Dieu, par la lecture de quelques livres de Platon et des Platoniciens. Car, au lieu que les autres philosophes ne s'arrêtent qu'aux seules choses corporelles, sans porter plus loin leurs connaissances, les Platoniciens tendent par tous leurs raisonnemens à élever l'esprit à la connaissance de Dieu et de son verbe. Il commence à concevoir une lumière qui n'a rien de commun avec la lumière visible (August. Conf. c. 10). Saint Augustin nous a tracé la marche de l'esprit humain dans ce passage que firent les anciens philosophes du système matériel au système intellectuel, et surtout comment ils conservèrent à la première cause le principe de vie et d'intelligence inséparable de son unité. « Viderunt isti philo- » sophi, quos cœteris non immeritò famâ atque gloriâ præclaros vide- » mus, nullum corpus esse Deum, et ideò cuncta corpora transcen- » derunt, quærentes Deum. Viderunt quidquid mutabile est non esse » summum Deum, et ideò omnem animam, mutabilesque omnes spiri- » tus transcenderunt quærentes Deum summum. Deindè viderunt om-

(*a*) Mars. Fic. Comment. ad Ennead; Plotin, l. 3, c. 1. — (*b*) Beausobre, t. 1, p. 480.

» nem speciem in re quâcumque mutabili, quâ est quidquid illud est, » quoquo modo et quâcumque naturâ est, non esse posse nisi ab illo » qui verè est, quia incommutabilis est. Ac per hoc sive universi » mundi corpus, figuras, qualitates, ordinatumque motum et elementa » disposita à cœlo usque ad terram, et quæcumque corpora in eis sunt; » sive omnem vitam vel quæ nutrit et continet, qualis est in pecoribus; » vel quæ et hæc habet et intelligit, qualis est in hominibus; vel quæ » nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet, et sentit, et » intelligit, qualis est in angelis, nisi ab illo esse non posse, qui sim» pliciter est. Quia non aliud illi est esse, aliud vivere (c'est son *spiri» tus*) quasi possit esse vivens, nec aliud est illi vivere, aliud intelli» gere, quasi possit vivere non intelligens (c'est le Logos), nec aliud » est illi intelligere, aliud beatum esse (c'est le père appelé *Bonum*); » quasi possit vivere et non beatum esse. Sed quod et illi vivere, in» telligere, beatum esse, hoc est illi' esse. » On voit que le premier être appelé le Bon, τ'αγαθον, renferme essentiellement l'intelligence et la vie, ou « mens et spiritus, propter hanc incommutabilita» tem et simplicitatem intellexere eum et omnia ista fecisse et ipsum » à nullo fieri potuisse. Consideravere enim quidquid est vel corpus » esse vel vitam, meliusque aliquid esse vitam quam corpus speciem» que corporis esse sensibilem, intelligibilem vitæ. Proindè intelligibi» lem speciem sensibili prætulerunt. Sensibilia dicimus quæ visu tactu» que corporis sentiri queant; intelligibilia quæ conspectu mentis » possunt intelligi. Nulla est enim pulchritudo corporalis sive in statu » corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de quâ » non animus judicet, quod profecto non posset, nisi melior in illo » esse hæc species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio » vocis vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius » alio melius de specie sensibili judicaret; melius ingeniosior quàm » tardior, melius peritior quàm imperitior, melius exercitatior quàm » minùs exercitatus. Et idem ipse unus cum proficit melius utique » posteà quàm prius. Quod autem recipit magis et minùs, sine dubita» tione mutabile est. Undè ingeniosi et docti et in his exercitati homi» nes facilè collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi » mutabilis esse convenitur. Cùm igitur in eorum conspectu et corpus » et animus magis minùsque speciosa essent; et si omni specie carere » possent, omnia nulla essent, viderunt esse aliquid, ubi prima esset et » incommutabilis et ideò nec comparabilis. Atque ibi esse rerum prin» cipium rectissimè crediderunt, quod factum non esset, et ex quo » facta cuncta essent. Ità quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, » cùm ab eis invisibilia ejus per ea quæ facta sunt intellecta conspi-

» ciuntur. Sempiterna quoque virtus ejus et divinitas ; à quo etiam vi- » sibilia et temporalia cuncta creata sunt. Hæc de illâ parte quam » physicam, id est naturalem nuncupavit, dicta sint. » Il n'y a autant de ressemblance entre les principes théologiques des Platoniciens et ceux des Chrétiens, que parce que ceux-ci ont composé leur théologie dans le temps où la philosophie platonicienne était le plus en vogue.

[93] Les Platoniciens, dit Beausobre (t. 2, l. 5, c. 1, p. 12), posaient trois principes qui au fond se réunissaient dans un seul (Plotin, Ennead. 2. l. 9). Le premier qu'ils nommaient *le bien* et l'unité (le bon Dieu) est proprement l'essence divine; le second est l'*entendement* (*νοῦς* ou le *λογος*), qui conçoit et forme les desseins. Le troisième est l'*ame*, qui exécute et donne le mouvement, l'ordre et la vie à tous. Ces trois principes étant inséparables, les Platoniciens soutenaient aussi que le créateur du monde est une cause bonne, parfaite, et le bien lui-même.

On voit dans Macrobe la même théologie sur le Νους et le *Spir tus* dont l'un contient *originales rerum species*, et l'autre *condit, creat et animat omnia.* Et on trouve aussi que les Manichéens plaçaient le premier, le Λογος, le Verbe et Christ dans la lumière du soleil, et dans celle que réfléchit la lune et le *Spiritus*, dans l'air, ou plutôt dans le souffle de l'ame universelle, exprimé par le mot *anima*, qui lui est commun avec l'air auquel on l'assimilait, et qui, comme lui, anime tous les êtres qui respirent.

On voit même, chez les anciens Perses (*a*), que le Verbe fut produit par son père au moment où Dieu voulut créer le monde, afin qu'il lui servît à cette formation. Le jésuite Petau conjecture que les anciens pères prirent cette opinion des philosophes et des poëtes païens, et je crois qu'il a raison. Les principes des anciens, dit M. Dupin (Bib. eccl. t. 1, p. 24), sont que le Verbe était de toute éternité dans le père, comme étant sa sagesse, sa puissance et son conseil; que quand il a voulu faire le monde, il l'a, pour ainsi dire, mis au dehors.

Saint Athanase (*b*) appelle Dieu *φῶς ἀορατον και αιδιον*, et son fils *απαυγασμα αυτου*, rayon émané de la lumière invisible...... Ut « ex igne lux, itâ de Deo Verbum, ex sapiente sapientia, ex patre » filius.... » (Orat. 4, p. 521).... « Patris imago, æternum Verbum » non aliquandò non existens, sed semper existens, æternæ lucis æter- » na proradiatio sive splendor. »

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 520. — (*b*) Athanase contr. Arian., or. 3, t. 1, p. 454.

Plotin (*a*) prétend que le monde visible est le plus parfait après le monde intelligible. « Noster est imago mundi intelligibilis; quænam » verò pulchrior imago illius fieri potuit? Quis ignis alter imago me- » lior intelligibilis ignis? Quæ terra post illam intelligibilem? (Sanctam » Jerusalem, la cité simple de l'Apocalypse et la terre éthérée de Pla- » ton) denique sol, post illum invisibilem, quisnam potest effingi » alter, etc?... » Le même auteur (*b*) compte jusqu'à cinq modes : celui de la matière, de la nature, des formes, des intelligences, etc.

Des philosophes chrétiens ont distingué deux mondes (*c*); l'un matériel et visible, l'autre spirituel et intelligible, et dont l'origine est cachée dans l'éloignement infini des siècles passés. Saint Basile a embrassé ce sentiment (in hexamer. hom. 1). « Il y avait, dit ce père, » avant la création de ce monde, un monde d'une nature et d'une » constitution différente de celle du nôtre; un monde convenable aux » vertus célestes, lequel existait avant le temps, et qui est éternel et » perpétuel. Le Créateur y forma une lumière (φῶς νοητον) intelli- » gible (c'est le AΩ des Phéniciens), telle qu'elle doit être pour la » félicité des natures raisonnables et invisibles qui aiment le Seigneur. » Saint Jérôme a pensé de même dans son commentaire sur l'Épitre à Tite (c. 1, p. 198). On peut consulter, sur cette opinion, le père Petau (de Opif. in prœm. p. 118), et Thomas Burnet (Archœolog. l. 2, 8, p. 511, etc.) On voit que les pères ont cru que les anges existaient dans le monde intellectuel, bien des siècles avant notre monde visible (*d*).

Synésius (Hymn. 4, v. 7) parle aussi de ces deux mondes, de l'intellectuel et du visible.

Chalcidius, philosophe chrétien du quatrième siècle (in n° Tim. 275) admet cette même distinction des deux mondes. Il avait pris ces idées chez les Juifs et surtout dans Philon.

Clément d'Alexandrie (Strom. l. 5, p. 593) appuie cette opinion sur le témoignage de l'Écriture et sur celui des philosophes barbares. « La philosophie barbare, dit ce père, a connu un monde intelligible, » qui ne peut être aperçu que de l'esprit, et un monde sensible. Le » premier est l'archétype, l'original. Le second est la copie, l'imita- » tion. Cette philosophie attribue le premier à la *Monade*, parce qu'il » ne peut être découvert que par l'esprit; mais elle attribue le second » au nombre 6. Les pythagoriciens appellent de la sorte le mariage.

(*a*) Plotin. Ennead. 2, l. 9, c. 4. — (*b*) Ennead. 5, l. 9, c. 4. — (*c*) Beausobre, t. 2, p. 278. — (*d*) Ibid., p. 282.

» ce nombre étant celui de la génération. La même philosophie établit » dans la Monade le ciel invisible, la *terre sainte*, la *lumière* intelligible » (c'est celle de l'Apocalypse). C'est cette terre invisible dont parle » Moïse, et qui fut faite au commencement. Mais dans la création du » monde sensible, Dieu forma un ciel solide, parce que tout ce qui » est solide est sensible. Il fit aussi une terre visible et une lumière » qui est aperçue des sens. »

Beausobre (ibid. p. 283) observe avec raison que la *Monade* ou l'*unité* est un des noms que les philosophes ont donnés à la nature divine.

Il y a de l'apparence que les Grecs avaient pris dans la philosophie barbare leur idée d'un monde intelligible. Platon la tenait vraisemblablement de Pythagore, et celui-ci des Chaldéens ou des Égyptiens. Les platoniciens la gardèrent et en furent enchantés. Proclus (in theol. Plat. l. II, 11) loue Dieu, non de ce qu'il a fait le ciel et la terre, etc., mais de ce qu'il a fait auparavant toutes sortes de Dieux intelligibles et intelligens; de ce qu'il a formé tous ceux qui sont au-dessus du monde (ce sont les esprits purs), et tous ceux qui sont dans le monde (les intelligences du soleil et des astres); car il est le *Dieu* de tous les *Dieux*, l'*unité* des *unités*, celui de tous les êtres le plus impossible à comprendre, plus ineffable que le silence même, et plus inconnu que toutes les substances.

Origène, Com. in Joan. p. 19, commentant ce verset *in principio*, etc., traduit ce mot grec λογος, « quæ ratio etiam dicitur, ut secundùm » sapientiam et secundùm figuras collectionis intelligentiarum, quæ » sunt in ipsâ, fiant omnia. Opinor enim, sicut domus et navis fabri- » catur, vel ædificatur juxtà figuras et formas mentibus eorum, qui » structuræ præsident, conceptas, domo navique principium sumen- » tibus ab his figuris et rationibus quæ sunt in artifice; sic universa » facta fuisse juxtà rerum futurarum rationes jam anteà manifestatas » à deo in sapientiâ. Dicendumque est Deum, cùm animatam sapien- » tiam (peut-être la mère de la vie) creasset, illius curæ permisisse, ut » ex figuris et speciebus, quas ipsa habebat, subsistentiam et plasma- » tionem et formas præberet entibus et materiis, etc. »

[94] Plusieurs savans anciens et modernes ont confondu le Saint-Esprit avec l'*ame universelle*. Et d'autres croient que c'est la mère de la vie du système manichéen, t. 2. p. 312 (*a*).

Simplicius (p. 188 in Epictet.) dit que les Manichéens prétendaient

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 560.

que le premier bien ou Dieu (*a*), la mère de la vie (lux et vita), et le Créateur sont d'une bonté inaltérable. Le Créateur est le même que l'esprit vivant. Le chapitre 6 du livre 2, 6, de Beausobre, ibid. p. 358, roule sur la création du monde visible par l'esprit vivant.

[95] Empédocle et Héraclite appelaient Dieu le feu intellectuel de la Monade première (*b*). (Orig. Philosoph. 49, et Héraclite πυρ νοερον του Θεου, ibid. p. 54.)

C'est cette lumière intellectuelle, dit Origène, Comment. in Joan. p. 25, qui est la lumière vraie, par opposition à la lumière sensible qui, parce qu'elle touche sur les corps terrestres et les illumine, n'est pas proprement la vraie lumière. C'est Christ qui est la lumière du monde intellectuel, la lumière primitive et vraie, par opposition à la lumière sensible. Cette dernière idée est toute platonicienne.

Macaire d'Alexandrie prétend que l'ame est par elle-même lumineuse et pure, comme un écoulement de la lumière immortelle (*c*).

[96] Origène, Com. in homil. 14 Jeremiæ, p. 138, dit à peu près la même chose : « Lux vera filius Dei, quæ illuminat omnem hominem. » Quicunque rationalis est, particeps veræ lucis efficitur. Rationalis » autem omnis homo. »

« Plusieurs pères, dit Beausobre (t. 1, p. 307), ont pensé à peu » près comme les philosophes païens sur l'illumination universelle. Ils » considéraient l'esprit, la raison humaine comme un rayon, comme » une lumière qui sort du Verbe ou de la raison divine; ce qui a fait » dire à Justin martyr que le Christ a été connu en partie de Socrate, » parce que le Christ est le Verbe, et que le Verbe (Λογος) est dans » tous les hommes; que tout le genre humain y participe. Car tous » ceux qui vivent suivant la raison sont chrétiens. » Tels ont été, parmi les Grecs, Socrate, Héraclite, etc. Justin concevait que toutes les lumières viennent de Dieu qui en est la source, mais qu'elles en viennent par le Verbe qui émane du père, et qui éclaire immédiatement les esprits.

[97] Comme on ne peut rien apercevoir dans l'ordre corporel qu'en y introduisant la lumière, on ne peut rien comprendre dans l'ordre intellectuel qu'en y portant le flambeau de l'intelligence; et celle-ci est dans le monde intellectuel ce que la lumière physique est dans le matériel. Il y eut donc une lumière corporelle et une lumière intellectuelle. Celle-ci était l'esprit, l'intelligence. On dit tous les jours la lumière de l'esprit.

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 357. — (*b*) Orig. Philosoph., p. 49, 51. — (*c*) Macar. p. 194.

[98] Ces principes sont d'accord avec ceux de Plotin (*a*), suivant l'explication que son commentateur, Marsile Ficin, nous en donne. Voyez comment il parle de la lumière. « Lumen profectò esse vult ig- » nis, id est cœli formam, quasi sit imago quædam vitæ cœli, adeò ut » quod in cœlesti vitâ est intellectuale, sit in cœlesti corpore lumino- » sum.... Intellectualis lucis pulchritudo præcipuè, ab eâ quæ videtur » in lumine, imagine nobis repræsentatur.... Ut platonicè loquar, ip- » sam mentem formam ipsam esse pulchritudinis, ipsum verò bonum » mentisque patrem esse pulchritudinis genitorem; sic et in patre fi- » lium admiraberis et patrem amabis in filio (*b*). »

[99] Quand les Galiléens (*c*), dit Valentin, affirment qu'il y a deux natures dans Christ, ils nous font éclater de rire; car ils ne savent pas que la *nature de la lumière* ne peut jamais être mêlée avec la matière. Elle est simple, exempte de tout mélange, et bien qu'elle semble être unie à une autre substance, elle ne l'est point en effet (Phot. Cod. 230). On voit que Valentin était persuadé que l'essence de Christ était la lumière qui ne peut se mêler réellement aux ténèbres. Mais ici, dans le système chrétien, c'est la lumière intellectuelle qui s'unit à la lumière corporelle dans le corps du soleil, et cette incarnation n'est pas contradictoire comme l'autre. Hiéroclès, dans son Commentaire sur les vers dorés de Pythagore, distingue deux sortes de lumières, l'une pure et sans mélange, dont sont composées les substances intelligentes; et l'autre *quæ in tenebris lucet*, ou qui est liée à la matière. Comment. in 2 v. *Φως υπερθρον και καθαρον, μεθ' ό επινοειται το εν σκια Φως και το υπόσυμμιγες σκοτῳ γεινομενον.* Ce qui pourrait bien expliquer l'idée de Jean sur le Verbe, *et lux in tenebris lucet.*

Suivant le système manichéen (*d*), le soleil et la lune étaient formés des parties du bien, au lieu que les autres astres étaient formés d'une matière un peu gâtée par le mauvais principe. C'est là, sans doute, une des sources de leur respect pour le soleil. « Solem honorat Manicheus, » et, ut existimavit, decernit non habere mixtionem mali. » Tite de Bostre, p. 921.

C'est cette lumière unie à la matière appelée ténèbres par les métaphysiciens anciens, matière dont est composé notre monde, qu'on dit figurément luire au sein des ténèbres, sans éprouver cependant de leur part aucune atteinte. « Erat lux quæ in tenebris lucet, etc. » Origène, Com. in Joan. p. 70, dit qu'il y a une différence entre la lumière « quæ

(*a*) Ennead. 1, l. 6, c. 3. — (*b*) Ibid., c. 4 — (*c*) Beausobre, t. 2, p. 550. — (*d*) Ibid., t. 2, p. 362.

» in tenebris lucet, nec ab eis apprehenditur, et lux in quâ haudquaquam tenebræ sunt, etc. »

[100] Libanius dit que les Manichéens adoraient le soleil sans lui offrir de victimes (Liban. l. 4, ep. 140), et qu'ils l'honoraient comme le second Dieu.

Saint Grégoire de Nazianze dit du soleil « qu'il est dans le monde » visible ce que Dieu est dans le monde intellectuel. »

Suivant Hiéroclès, le créateur de toutes choses, le Dieu intelligible, est l'auteur du Dieu *céleste et sensible*, c'est-à-dire du soleil (Hiérocl. in carm. p. 230).

Hermès Trismégiste, *apud Stobœum*, p. 40, nous dit qu'il adore la *vérité* du soleil, et qu'il le reconnaît pour créateur après celui qui est le premier et qui est unique. Le même auteur, c. 16, dit « que toutes » les bonnes qualités sont dispensées par le soleil, et qu'il y a une » substance intelligible; c'est le soleil qui dans son globe en est le ré» servoir. »

Agapius Manichéen (*a*) déifiait le soleil et la lune, et disait que leur lumière était consubstantielle à Dieu. Mais il s'explique en disant que cette lumière consubstantielle n'est pas une lumière visible, mais une lumière intellectuelle. Il s'agit du fils que Fauste dit « in secundâ et » visibili luce hâc consistere. » (Apud Aug. l. 20.)

Les Manichéens (*b*) appelaient nos ames *les parties de la lumière*. Ils pensaient que les parties de la lumière ont essentiellement la vie et la pensée, et ne la perdent jamais.

Ils plaçaient Christ dans la substance lumineuse qui brille dans le soleil, et que la lune réfléchit. C'est ce qui a fait dire à Alexandre de Lycople (*c*) que de tous les Dieux, les Manichéens n'honoraient que le soleil et la lune (Alex. Lycop. p. 7).

Ils donnaient à Christ le titre de *roi* des lumières (*d*) (secunda Epist. ad August.). Ils prétendaient que les deux vaisseaux, ou le soleil et la lune (*e*), furent faits de la pure substance de Dieu, c'est-à-dire de la substance céleste; que le soleil fut fait du bon feu, et la lune de la mauvaise eau (August. de Hæres. c. 46). Ces vaisseaux ici sont le corps planétaire qui reçoit la substance intelligente et la lumière intellectuelle. C'est comme le corps de Christ. Les pères grecs, lorsqu'ils ont parlé de la transfiguration, ont cru, comme Manès, que c'était l'essence divine, ou du moins une lumière sacrée qui en rejaillissait, que

(*a*) Photius, Codex 179. — (*b*) Beausobre, t. 1, p. 229. — (*c*) Ibid., p. 236. — (*d*) Ibid. 469. — (*e*) T. 2, p. 362.

les soi-disant apôtres virent briller sur le Thabor. C'était aussi l'opinion des Valentiniens. « Comme la nature de Christ, disaient-ils, est » la lumière, il montre sur la terre ce qu'il est dans le ciel (*a*). »

On voit dans Plutarque un philosophe barbare qui prétend que, dans la production de l'homme, la terre fournit le corps, la lune l'ame, et le soleil l'entendement ou l'esprit pur (*b*).

[101] On peut voir dans Origène, Comm. in Joan. c. 21, p. 292, que le Christ seul est Αυτοπτης des choses qui sont chez son père : « Nemo » agnovit patrem, nisi filius, etc. »

« In medio horum numero Mithram, quem et Mesitem, Μεσιτην, » hoc est mediatorem, ponebant, id est solem, ducem et supremum » cœlestis mundi monarchiam. »

[102] L'abbé (*d*) Foucher disserte sur l'épithète de Μεσιτης, donnée au soleil ou à Mithra, et rapporte un passage de Plethon (Oracul. Caldaic.), où Mithra est appelé le second principe, la seconde intelligence, δευτερον νοῦν, qui a au-dessus de lui le Dieu, éternelle lumière, appelé le père. Ce père, suivant Zoroastre, est le principe de toutes choses. Cette situation du soleil au milieu de l'Univers, dit l'abbé Foucher, fit naître l'idée d'une médiation morale. Mithra parut un Dieu médiateur entre Oromaze et les hommes.

On voit les rapports de ressemblance et de différence qui se trouvaient entre la religion des mages et celle des Chrétiens. Ils convenaient les uns et les autres de l'existence éternelle d'un Dieu suprême, père et fabricateur de toutes choses (*c*) ; 2° de la nécessité d'un Dieu médiateur et visible, pour avoir accès auprès du père céleste; 3° que le médiateur, qui était de la même substance que le père, devait être adoré avec lui et comme lui. Mais quel était ce Dieu médiateur? Voilà le point où la dispute commençait. Les Perses prétendaient que c'était le soleil; et les Chrétiens que c'était Christ. Aussi voit-on dans les actes de nos martyrs, que de part et d'autre on met en opposition perpétuellement Christ avec le soleil, et le soleil avec J. C.

Les Perses avaient raison, et l'ignorance seule des sectes occidentales avait établi cette distinction entre Christ et le soleil, laquelle était inconnue aux sectes orientales, comme on peut le voir par le dogme manichéen que nous avons rapporté.

Il est certain que Mithra, dit Beausobre, t. 1, p. 107, est un des

---

(*a*) Beausobre, t. 1, p. 553. — (*b*) Plut. OEuvres morales trad., t. 2, p. 842. — (*c*) Kirker, OEdip., t. 2, pars 2, p. 196. — (*d*) Acad. Inscript., t. 29, p. 113. — (*e*) Ibid., p. 163.

noms que les Persans donnaient au soleil; mais si nous en croyons Porphyre, Mithra était aussi le nom de cette seconde intelligence (le Λογος), par laquelle Dieu a créé le monde; et peut-être ne donnaient-ils le même nom au soleil, que parce qu'ils le croyaient l'image ou la résidence de la lumière pure et intellectuelle ou de l'intelligence créatrice. Cette intelligence était le Dieu médiateur ou mitoyen, Μεσιτης Θεος de Plutarque. *Nota.* Marcion admettait trois principes : le bon, c'est le père; le juste, le créateur, Mithra dans Porphyre (*a*); et le chef de la matière ou le diable, Typhon, Ahrimane.

L'auteur des actes d'Archélaüs appelle prêtre de Mithra et adorateur du soleil Manès qui était, de tous les chefs de secte, celui qui avait le mieux conservé les idées anciennes : « Persa barbare, Barba, sacerdos » Mithræ et collusor, solem tantùm colis, Mithram locorum mysti- » corum illuminatorem, ut opinaris, et conicum; hoc est quod apud » eos ludes, et tanquam elegans mimus perages mysteria. » Act. p. 62 et 63. Effectivement, les Manichéens plaçaient Christ dans la lumière du soleil, et ils avaient raison. Ils ne différaient des autres chrétiens qu'en ce qu'ils entendaient un peu mieux la religion chrétienne, qui n'était réellement qu'une secte mithriaque sortie de la Perse, dont les Occidentaux ne connurent jamais bien la nature.

Les Priscillianites, comme on le voit dans la lettre de Léon I à Tiburtius, évêque d'Astorga (c. 4, t. 1, p. 451), jeûnaient le jour de la nativité du Seigneur et le dimanche, se conformant en tout aux dogmes de Cerdon, de Marcion et des Manichéens leurs alliés. Ces derniers, dit-il, passent en jeûne le dimanche qui est consacré à la résurrection du Seigneur, et cela, comme on l'a découvert, par respect et par dévotion pour le soleil.

Dans les premiers siècles, l'opinion de plusieurs d'entre les chrétiens était que Christ, en montant au ciel, avait laissé son corps dans le soleil; ce qui est un reste de l'ancienne tradition, que le corps solaire était la substance matérielle à laquelle s'était uni le *Logos*, ou la lumière intellectuelle (*b*). Hermogènes était de ce sentiment, et Pantème docteur d'Alexandrie : *Ενιοι μεν φασι το σωμα του Κυριου ἐν τῳ ἡλιῳ αυτον απο τιθεξαι ως Ερμογενης* (Clemens, in Elect. Prophet.).

On croyait communément que la première des intelligences résidait dans cet astre que Platon appelle le *fils de Dieu*, et que ce bel astre est le séjour des bienheureux (Hyde, p. 400). Le préjugé commun des peuples les conduisit là : « Si l'on vous demande, dit Fauste à saint

---

(*a*) Beausobre, t. 2, p. 87. — (*b*) Ibid., t. 1, p. 564.

» Augustin, soit à vous, soit à d'autres, en quel endroit habite le Dieu » que vous servez, tous répondent sans balancer que c'est dans la lu- » mière. » Ainsi, ajoute Beausobre, les Manichéens, suivant les idées de l'Écriture, placèrent Dieu le père dans une lumière invisible et inaccessible (*a*); et, suivant après cela les idées des philosophes persans, ils crurent que le fils, qui est l'image du père, avait choisi pour son séjour la lumière visible ou le corps du soleil.

Le fils, dit Fauste (August., L. 21, p. 22), habite la lumière visible, et comme il réunit deux perfections, et qu'il est la vertu de Dieu (la chaleur), et la sagesse de Dieu (la lumière, Minerve, la lune), nous croyons que sa vertu réside dans le soleil, et sa sagesse dans la lune.

Clément d'Alexandrie, dans les extraits de la doctrine orientale, dit que, suivant cette théologie (*b*), le créateur a produit le *Christ animal*, qui est l'image du fils (le soleil corporel animé, image de l'intellectuel), ensuite les archanges et les anges, de la substance *animale* et lucide (le feu éther), *προβαλλει εκ της ψυχικης και φωτεινης οὐσίας*.

Saint Augustin, Cont., Faust., L. 21, p. 4 (*c*), donne à croire que les Manichéens adoraient le soleil, parce qu'ils étaient persuadés que cet astre n'était pas une créature de Dieu, mais une probole, une émanation de la substance divine, et par conséquent une personne divine, et un *Dieu grand* et *bon*. « Istum solem tam magnum, bonum Deum esse » putatis, ut nec factum à Deo, sed prolatum, vel emissum esse » credatis. »

Il paraît constant que les Manichéens ont été accusés d'adorer les astres, et surtout le soleil et la lune; et la dissertation de Beausobre, sur cette inculpation, ne roule que sur la nature du culte. C'était une suite de la religion astrologique, la seule qui ait jamais existé chez les anciens, et dont celle de Christ ou du soleil faisait partie, quoique plusieurs de ses sectateurs s'y soient mépris.

Le pape Leon I, Ep. 15, ad jurib., c. 4, dit : « Les Manichéens ont » été convaincus, dans l'examen que nous avons fait, de passer dans la » tristesse du jeûne, le dimanche qui est consacré à la résurrection du » Seigneur, et l'on a découvert qu'ils gardent cette abstinence *par vé-* » *nération pour le soleil.* » Et dans le serm. 4 du carême, il dit encore : « On les accuse de jeûner le dimanche en honneur du soleil, et le lundi » en honneur de la lune. »

[103] Martianus Capella nous présente le système planétaire sous la

(*a*) Beausobre, p. 565. — (*b*) Ibid., t. 2, p. 286, part. 2. — (*c*) Ibid., p. 584.

figure d'un vaisseau conduit par sept pilotes. « In eâdem verò rate fons » quidam lucis æthereæ arcanisque fluoribus manans in totius mundi » lumina fundebatur. » Au haut du mât était la figure du lion, ce lion mithriaque, ce lion de la tribu de Juda, ce lion, signe céleste où le soleil a son domicile.

« [104] Mercurius Trismegistus (*a*) scripsit libros et quidem multos » ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, in quibus majestatem » summi et singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, qui- » bus nos Deum et Patrem ; ac ne quis nomen ejus requireret Ανωνυμον » esse dixit, eo quod nominis proprietate non egeret, ob ipsam scilicet » unitatem. Deo igitur nomen non est, quia solus est, nec opus est » proprio vocabulo, nisi cum discrimen exigit multitudo, ut unam- » quamque personam suâ notâ et appellatione designet. Deo autem, » quia semper unus est, propriè nomen est Deus. » C'est aussi le fond de la philosophie de Plotin. « Plotinus distribuit principiorum ordinem » hunc in mundum. Absolutissima Dei unitas vel simplicitas summa » unitas (*b*), etc. »

Ce qu'on appelait l'être appartenait au père ou était le père, puisque l'être est la première entité. Il n'y a que l'être qui puisse être suscep- tible des propriétés. Avant d'être vivant et intelligent, il faut d'abord être. *Prius est esse quàm esse tale*, disent les métaphysiciens. L'intelli- gence de l'être était le premier degré après lui, et la vie le troisième : cette graduation est bien marquée dans Origène (*c*). Il dit que le Dieu père pénètre tout ce qui a la qualité d'être; que le fils pénètre les êtres doués d'intelligence, et que le Saint-Esprit pénètre les corps qu'il anime et qu'il conserve. Voilà pour les êtres animés que l'esprit vivifie.

« Deus in mente, mens in animâ, anima autem in materiâ : omnia » verò ista per ævum (*d*) : totum hoc corpus in quo omnia : omnia » mente Deoque plena : intima mundi replet, viam omnibus sug- » gerit. »

[105] Diogène Laërce remarque que Zénon, outre la matière, prin- cipe passif, admettait l'activité de la raison, le *λογος*, principe d'ordre qui était en elle, et ce Λογος était Dieu : *Τον εν αυτῃ Λογον τον Θεον. Του τον γαρ οντα αιδιον δια πασης αυτης δημιουργειν εκαστα.*

C'est ce que dit Jean : *In mundo erat verbum, et mundus per ipsum factus est, et Deus erat verbum.*

(*a*) Lactance, l. 1, c. 6. — (*b*) Plot. Ennead 2, l. 9, c. 6. Comm. Marsil. Fic — (*c*) Lib 1 principior. — (*d*) Pimander.

[106] Comme le verbe existait dans l'unité, ce monde intellectuel était aussi un, et l'unité était son principal caractère (*a*). *Mundus intelligibilis habens naturam unitatis sitæ in divino verbo.*

[107] C'est le sentiment de Platon que Dieu n'a pas fait immédiatement et par lui-même l'arrangement de l'Univers (*b*). Il s'est servi du ministère de la première intelligence qui est émanée de lui. C'est ce second principe qui est appelé dans les oracles *αυτουργος*. Ce fut aussi le sentiment des Hébreux que Dieu produisit avant toutes choses une personne divine qui est appelée *la sagesse*, et par le moyen de laquelle il forma le monde. De-là ce que dit Jean du *Logos* : *Et sine ipso factum est nihil, et per ipsum facta sunt omnia quæ facta sunt.* Tout ceci est platonicien.

Le célèbre Méthodius (apud Phot. codex 235) s'est imaginé que l'ouvrage du père fut de tirer la matière du néant, et celui du fils d'en former le monde, suivant le plan que le père lui montra (*c*). Cela, remarque judicieusement Beausobre, sent bien le platonisme.

Origène, Comm. in Johan., p. 19, dit la même chose sur le *logos* ou la sagesse éternelle qui organise la matière d'après les idées archétypes.

[108] Beausobre remarque que le nom du *verbe* a été donné en général aux intelligences ou émanations divines qui résident dans le ciel et dans les astres (*d*). On l'a donné aux anges (le Dieu-soleil l'eut par excellence, comme étant la première intelligence, l'image du père, etc.) On la donnait aux éons ou à ces intelligences éternelles subordonnées à Dieu. Clément d'Alexandrie et Synésius donnent aussi à Christ le nom d'*éon* infini, l'éon qui ne vieillit point. Méthodius l'appelle *le premier des éons*. On peut voir dans les deux derniers chapitres du premier tome de Beausobre toute cette théorie mystique des *éons* bien développée.

[109] Les Valentiniens (*e*), pour dire que Dieu le père est invisible et incompréhensible à l'homme, et qu'il habite, relativement à nous, un lieu impénétrable, et, pour ainsi dire, un silence éternel, disent que le père ou *Buthos*, profondeur, a épousé *Sigé* ou le silence, et que pour se manifester aux esprits ou aux intelligences qu'on appelle les *éons*, il fit sortir de lui-même l'*entendement*, *νοῦς* son fils unique; ils donnaient à ce fils pour épouse *la vérité* qui est l'objet de l'entendement. Car les anciens n'appelaient véritablement êtres, *τα οντα*, que les objets intellectuels, pour les différencier des êtres corporels qu'ils appelaient *appa-*

(*a*) Philon, p. 5. — (*b*) Beausobre, t. 2, p. 358. — (*c*) Ibid., p. 360. — (*d*) Ibid., t. 2, p. 571 et 573. — (*e*) Ibid., t. 1, p. 551.

rentia. On assimilait également Dieu *Ormusd* à la lumière et à la vérité. Les Valentiniens (*a*) appelaient *verbe* cette sagesse divine considérée comme sortant au dehors, et se communiquant aux hommes. Le verbe de Dieu, qui n'était autre chose que la raison ou la sagesse de Dieu, avait pour épouse *la vie.* (*Lux erat vita et vita erat lux*). C'était en lui un attribut actif et fécond. (C'est le *spiritus* de Macrobe, *condens et creans omnia*).

[110] On trouve chez plusieurs philosophes juifs et arabes (*b*) les mêmes idées et la même progression des causes. Un rabbin (Menass. Ben-Isra, de creat. probl. 13, p. 52, etc.) nous dit qu'Avicène et plusieurs autres philosophes, considérant que Dieu est un être simple et une parfaite unité, ont conclu : « Qu'il ne peut émaner de Dieu qu'un être simple et un comme lui ; c'est la première intelligence, substance pure et dégagée. D'elle émane une seconde intelligence ; ensuite la sphère suprême et l'ame de cette sphère. Ensuite une troisième intelligence avec l'ame et la sphère du second ciel. De la troisième intelligence il en émane une quatrième avec l'ame et la sphère du quatrième ciel. C'est ainsi qu'il y a eu successivement une production d'intelligences, d'ames et de sphères, jusqu'à celle de la lune avec sa sphère et son ame. Cette dernière intelligence qui est dans la lune est appelée par Avicène, l'*entendement actif.* C'est lui qui produit tous les êtres sublunaires. » Il y a des philosophes hébreux, poursuit le Rabbin, qui ont embrassé le même sentiment.

Je remarque que cette chaîne d'intelligences attachées aux sphères, placée au-dessus de notre monde sublunaire, rentre dans l'idée de la théogonie d'Hésiode, qui, avant de parler de l'organisation de notre terre avec ses mers et ses montagnes, nous donne d'abord la génération des muses ou des intelligences attachées aux sphères célestes, suivant Macrobe.

[111] Saint Athanase reproche aux Ariens d'avoir emprunté des Païens l'expression équivoque de *Αγεννητου*, *ingeniti*, pour exprimer la filiation du verbe, et il ajoute : « Quod si præ inscitiâ vocabuli ad
» istam improbitatem delaberentur, oportebat eos ab iis undè id mutuo
» acceperunt, vim ejus dictionis cognoscere. Illi enim et mentem ex
» bono (du père), et ex mente animam, *ἐκ του ἀγαθου νουν και ἐκ νοῦ ψυχην*.
» oriundam dicunt, et quamvis earum origines videant, tamen ingenita
» asserverant, neque se eâ de causâ majestatem primi, undè mens et
» anima originem desumunt carpere aut diminuere arbitrantur. »

(*a*) Beausobre, p. 552. — (*b*) Ibid., t. 1, p. 7.

[112] On peut voir dans Beausobre, t. 1, p. 561, combien les anciens auteurs chrétiens étaient partagés sur l'égalité des personnes. Les Manichéens ne l'admettaient pas. Origène enseigne partout que le fils est inférieur au père. C'était l'opinion commune de l'Église. Ainsi Manès assignait aux trois personnes divines des séjours proportionnés à leurs dignités. Il mettait le père dans le ciel suprême, le fils dans le soleil, et le Saint-Esprit dans l'air au-dessous du fils.

A l'égard du père, continue Beausobre, il n'y a rien à reprendre dans la doctrine de Manès. Il suivait la notion de tous les peuples qui, croyant le monde borné par une grande voûte, logeaient la divinité au plus haut étage de ce superbe palais. Manès se figurait le père retiré dans une lumière inaccessible, d'où il gouvernait le monde par le ministère du fils, du Saint-Esprit, et par celui de ses anges.

Quant au séjour du fils dans le soleil, il emprunta cette idée des mages qui enseignaient que Dieu avait établi son trône dans le soleil. Les Pythagoriciens l'appelaient Διος φυλακην, Ζηνος πυργον, Διος θρονον. Là était Mithra, lequel, suivant Plutarque, est le *mesites* ou médiateur, et, suivant Psellus, le Νοῦς de la divinité. Ainsi le nom de Mithra était commun au soleil et au Νοῦς ou à la première intelligence qui émane du père; l'un était le corps, et l'autre l'intelligence ou la substance intelligente qui y habitait. C'est là, suivant moi, l'origine de l'union du *logos* intellectuel au corps visible et à la substance lumineuse, ou enfin de son incarnation *sub signo virginis* (a). De-là l'opinion de quelques-uns, que le soleil était le séjour du corps de J. C. et des bienheureux.

Le Saint-Esprit étant la troisième majesté, les Manichéens le plaçaient dans l'air (b). La théologie des Hébreux, suivant Eusèbe, avait beaucoup de rapport avec celle des Manichéens que nous développons ici. Voyez ces rapports dans Beausobre. Le Saint-Esprit avait la charge des ames humaines qui, suivant Manès, tiraient leur substance, ainsi que celle des animaux, de l'air ou du *spiritus*.

[113] Les Platoniciens, dit Beausobre, t. 2, p. 12, posaient trois principes qui au fond se réunissaient à un seul. Le premier qu'ils nommaient le *bien*, l'*unité*. C'est proprement l'essence divine. Le second est l'*entendement* qui conçoit et forme les desseins. Le troisième est l'*ame* qui exécute et qui donne le mouvement et la vie à tout. Il cite Plotin (contrà Gnostic., ennead. 2, l. 9).

[114] Un savant platonicien du quatrième siècle, Chalcidius (c), qui commenta le Timée, nous dit que Platon concevait premièrement « un

---

(a) Beausobre, p. 564. — (b) Ibid. 566. — (c) Chalcid. in Timæum, § 186.

Dieu *suprême et ineffable* qui est la cause de tous les êtres ; ensuite un *second Dieu* qui est la providence du père, et qui a donné les lois de la vie éternelle et de la vie temporelle ; et enfin un *troisième Dieu* et une troisième substance qui est appelée seconde intelligence, qui est comme la conservation des lois éternelles. La Providence est cet esprit, Νοῦς, qui tient le second rang et la seconde autorité après le Dieu suprême. Comme elle est incessamment tournée vers cet incomparable modèle, et appliquée à le contempler, elle en est aussi la parfaite image. Elle tire de la bonté souveraine celle dont elle est ornée elle-même et celle dont elle embellit les créatures. La troisième substance est intelligence, Νοῦς, comme la seconde, mais elle est proprement l'*ame de l'univers* (spiritus, anima mundi), répandue dans ses trois parties dans la région suprême, dans celle des planètes et dans la région sublunaire, celle où est notre terre. » Le Dieu souverain *commande*; le second *ordonne* le plan; le troisième *grave*.

[115] Le Pimander donne le nom de *lumière* à l'*esprit pur*, et l'ame est ce qu'il appelle *la vie*. L'homme, dit cet auteur, reçoit l'*ame* de la *vie* et l'*esprit pur* de la *lumière*.

[116] Le Pimander eut la plus grande autorité parmi les Chrétiens (a); il ne l'a pas même encore perdue en Orient. Fauste Manichéen met Hermès au nombre des prophètes des Gentils. Les Syriens ont encore aujourd'hui des entretiens d'Hermès avec Tatien son disciple, écrits en langue babylonienne. Ces sortes de livres dont les Chrétiens se sont servis dans leurs disputes contre les Gentils, sont remplis d'idées platoniciennes ou semblables à celles que Platon emprunta de la théologie égyptienne et chaldéenne.

[117] On attribue aux Chaldéens, dit Beausobre (b), d'avoir connu une espèce de trinité composée de Dieu le père qui a seul l'existence par lui-même, de l'*esprit pur* Νοῦς, et de l'*ame*. C'est ce que l'on voit dans les oracles attribués à Zoroastre. Quoique ce poëme ne soit pas de Zoroastre, on convient néanmoins qu'il contient une très-ancienne philosophie. Il est cité souvent par Synésius, sous les noms de χρησμοι et de λογια. Synes. de insom., p. 140, et les schol. de Niceph., Greg., p. 383.

[118] Un certain Aristocrite (c) avait composé un ouvrage sous le nom de Théosophie, dans lequel il prétendait prouver qu'au fond toutes les religions païenne, judaïque, chrétienne convenaient dans le principe et dans les dogmes, et ne différaient que dans quelques cérémonies.

(a) Beausobre, t. 1, p. 326 — (b) Ibid., t. 2, p. 348. — (c) Ibid., t. 1, p. 435.

Partout un Dieu suprême et des Dieux subalternes, ici sous le nom de Dieux, là sous celui d'anges; partout des temples, des sacrifices, des prières, des offrandes, des récompenses ou des peines à venir, et, si l'on y joint ce qu'un bel esprit moderne a tâché d'établir, partout une divinité médiatrice entre Dieu et les hommes, et une première intelligence qui est le premier ministre de Dieu.

[119] Personne n'ignore combien on a fabriqué de vies de J.-C. peu ressemblantes; combien d'évangiles apocryphes ou déclarés comme tels par ceux qui se sont bornés à quatre, dont rien ne nous garantit l'autorité que l'assertion de ceux qui nous les ont donnés, et qui apportent, pour raison de leur choix, la fable la plus absurde.

[120] Il est constant, dit Fauste (*a*), que les évangiles n'ont point été écrits par J.-C. ni par ses apôtres, mais long-temps après eux par des hommes inconnus, « qui, jugeant bien qu'on ne les croirait pas, puis» qu'ils racontaient des choses qu'ils ne savaient pas, mirent à la tête » de leurs livres les noms de quelques apôtres; les autres, les noms de » quelques hommes apostoliques, assurant que ce qu'ils avaient écrit, » ils l'avaient écrit sur leur témoignage. »

[121] *Eleuther primus simulacrum liberi patris constituit, et quemadmodum coli deberet ostendit.* Chez nous, c'est également saint Eleuthère et saint Denis qui apportent la religion en France. Il était assez naturel que des Francs prissent Eleuthère pour leur patron.

Un certain Pagasos (*b*) avait aussi apporté *in Eleutherâ urbe Bœotiæ imagines Dionysii*, et, sur le refus que les peuples firent de recevoir ce culte, ils furent frappés d'une plaie honteuse dont ils ne purent être guéris qu'en instituant les fêtes ityphalliques ou la cérémonie du phallum, dans laquelle on porte en pompe l'organe de la génération.

Comme les Chrétiens ont en octobre, le neuf, une fête de saint Denis, ils ont, au bout de six mois, précisément le huit avril, une autre fête de saint Denis.

Voici ce que dit Servius sur les fêtes appelées *Dionysia* (*c*). *Dionysia* antiquissimi rustici *confectâ vindemiâ faciebant.*

[122] Le calendrier de Ptolémée (*d*) fixe au dix-sept de juillet le coucher de la brillante de la couronne. *Lucida Boreæ coronæ occidit manè.* Nous fixons la fête de sainte Marguerite au 20 juillet (*e*). Geminus fixe aussi vers le même temps le coucher de la couronne, dont la plus belle étoile s'appelle *Margarita, seu lucida coronæ* (*f*).

(*a*) Apud Augustin, l. 32 et 33. — (*b*) Kirker, OEdipe, t. 1, p. 229. — (*c*) Serv. in Georg., l. 2, v. 381. — (*d*) Petav. Uranol., t. 3, p. 51. — (*e*) Ibid., p. 37 — (*f*) Cæs. Cœl. Astron.

[123] C'est moi-même, dit Fauste le Manichéen, qui, si j'en suis digne, suis le temple raisonnable de la divinité. Une ame instruite de la vérité est son autel. Faust., ap. August., l. 20, 3. Le temple agréable à la divinité, celui qu'on doit lui consacrer, c'est notre esprit et notre cœur, dit Minutius Félix, sect. 32, p. 124. On reprochait aux premiers Chrétiens, dit le même Minutius, 10 p. 31, de n'avoir ni temples, ni autels, ni simulacres, ni sacrifices. Tel était le culte de l'église primitive, comme l'observe judicieusement Beausobre, t. 2, p. 631, etc. Voyez Beaus.

[124] Les Égyptiens, après avoir long-temps raisonné sur la nature de Dieu, finirent par conclure qu'elle était impénétrable. Aussi appelaient-ils Dieu ou le premier principe *ténèbres inconnues* et *obscurité* impénétrable : *πρωτην αρχην, σκότος υπερ πασαν νοῆσιν, σκοτος αγνωστον τρις τουτο επιφημιζοντες*. (Damascius. ap. Gale not Jamblic., in p. 198). Les Platoniciens admettaient pour premier Dieu le Dieu *suprême*, ineffable; les Égyptiens *le Cneph invisible*; les Orphites le Dieu qui habite la lumière inaccessible; les Valentiniens le *Buthos* et la *Sigé*; les Athéniens le Dieu *αγνωστος*. Toutes les théologies ont été forcées de dire que la première cause était absolument invisible à l'œil, incompréhensible à la raison. Tenons-nous en là; le reste ne peut être que rêveries.

[125] « Dixit etiam finitis omnibus sæculis rursùs eadem renovari: » quam rem etiam philosophi hac disputatione colligunt : completo » magno anno omnia sidera in suos ortus redire, et referri rursùs eodem » modo. Quod si est idem siderum motus, necesse est ut omnia quæ » fuerunt habeant iterationem : universa enim ex astrorum motu pendere manifestum est. Hoc secutus Virgilius dixit aurea sæcula reverti, » et iterari omnia quæ fuerunt. Alter erit Tiphys. Videtur hic locus » dictus per *κατ'αποκαταστασιν*, id est per omnium rerum volubili- » tatem ex siderum ratione venientem, ut diximus suprà. »

[126] Porphyre (in Sent., p. 147) distingue autant d'années qu'il y a de planètes. Autre, dit-il, est l'année ou la révolution du soleil, autre celle de la lune, autre celle de Vénus, etc. Mais l'année ou la grande révolution qui les comprend toutes est l'année parfaite, la révolution absolue et complète qui s'exécute par l'impulsion de l'ame universelle, à l'imitation de laquelle tous les corps célestes se meuvent.

Périodes connues sous le nom de grandes années.

La diétéride ou période (appelée improprement *triétéride*),	de 2 ans (*a*).
La tétraétéride ou pentaétéride,	4
L'octoétéride, autrement ennéaétéride, ou période d'Eudoxe le Cnidien (*b*),	8
La dodécaétéride généthliaque des Chaldéens,	12
L'ennéadécaétéride de Méton,	19
L'année de Philolaüs,	59
La période callippique (*c*),	76
Celle de Démocrite,	82
Celle d'Hipparque,	504
Période sothiaque,	1,461
Période persane,	1,440
Année d'Aristarque,	2,484
D'Arétès,	5,552
D'Héraclite et de Linus,	10,800
De Dion,	10,884
D'Orphée,	100,020
De Cassandre,	3,600,000
De l'anonyme de Plutarque,	7,777
D'Héraclite,	18,000
De Diogène,	6,570,000
Platon,	120,000
Cicéron *in Hortensio*, la fixe à	12,854
Suivant d'autres,	12,954
Et suivant d'autres (Servius) à	3,000
Sextus Empiricus la fixe à (*d*)	9,977
Firmicus, à	300,000
Macrobe, à (*e*),	15,000
Achille Tatius fixe la grande restitution de Saturne à	350,635
Nicetas Choniate fixe la grande année à (*f*)	1,753,200

(*a*) De La Nauze, Mém. Acad. Inscr., t. 31, p. 89; et Censorin. de Die Natal., c. 18. — (*b*) Plutarch. de Placit. Phil., l. 2, c. 32. — (*c*) Servius ad Æneid. 1 et 3; et Æneid. 2, v. 284. Solin, c. 45. — (*d*) Sext. Emp. adv. Math. sub fine. Firmic. Mathes. Præf.; et l. 3, c. 1. — (*e*) Achill. Tat. in Isagog., c. 18; Thes. Orthod. Fid. — (*f*) Macrob. Som. Scip., l. 2, c. 11.

Il n'y a que celle de Cassandre ou celle de 3,600,000, qui soit un multiple de la grande année, dont elle comprend un siècle, ou 100 restitutions.

Celle de Linus et d'Héraclite est la division des trois degrés de chaque décatémorie réduite en minutes et en secondes. Car 60 x 60'=3600"x3 =10,800". Ainsi chaque dodécatémorie renferme 10,800".

« Est prætereà annus quem Aristoteles maximum potiùs quam magnum appellat, quem solis, lunæ, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cùm ad idem signum ubi quondam simul fuerunt, unà referuntur. Cujus anni hyems summa est κατακλυσμος, quam nostri diluvionem appellant : AEstas autem εκπυρωσις, quod est mundi incendium. Nam his alternis temporibus mundus, tùm exignescere, tùm exaquescere videtur (a). »

Cette opinion est à peu près la même que celle des Chaldéens et de Bérose, rapportée de Sénèque (Quæst., nat., l. 3, c. 29).

« Berosus qui Belum interpretatus est, ait cursu ista siderum fieri; et ideò quidem id affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet : arsura enim terrena contendit, quandò omnia sidera quæ nunc diversos agunt cursus, in cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit : inundationem futuram, cùm eadem siderum turba in capricornum convenerit. Illic solstitium, hic bruma conficitur. Magnæ potentiæ signa, quandò in ipsa mutatione anni momenta sunt. »

[127] Massoudi, auteur arabe, qui attribue à Brama l'origine de l'astronomie indienne, dit que, suivant Brama, le soleil demeure trois mille ans dans chaque signe, ce qui donne trente-six mille ans pour la révolution totale. Ce mouvement est le même que celui que donne Ptolomée. (Acad., inscript., t. 26, p. 771.)

[128] Le premier précepte de l'astronomie des Siamois est un précepte d'astrologie.

[129] La Chronique d'Abugiafar (Herbelot, art. *dives*, p. 298) suppose que Dieu, avant la naissance d'Adam, créa les Dives, et leur donna le monde à gouverner pendant quatre mille plus trois mille ou sept mille ans. Les Péris leur succédèrent pendant deux mille ans. Si l'on suit la gradation de cette théorie, on aura encore :

4000 ans.
3000
2000
100

(a) Censorin. de Die Natal., c. 18.

pour les quatre générations d'hommes et de génies plus parfaits que l'homme, qui l'avaient précédé.

[130] On observe que toutes les fois qu'il devait arriver quelque grand événement qui changeât le sort d'un peuple, à plus forte raison celui de l'Univers, on imaginait toujours des prodiges qui l'avaient annoncé. Virgile, dans son livre premier de l'Énéide, suppose que des signes au ciel et sur la terre, dont il rapporte une partie, avaient annoncé la mort de J. César.

Voyez Virgile, *Georg.*, *l.* 1, *v.* 463, *etc.*

Solem quis dicere falsum
Audeat; ille etiam cæcos instare tumultus, etc.

Lucien, dans sa Pharsale, l. 1, v. 524 et suivans, fait l'énumération d'une foule de prodiges et de signes qui avaient paru au ciel et sur la terre, pour annoncer la guerre civile de César et de Pompée, et le courroux des Dieux qui la permirent :

Superique minaces
(*a*) Prodigiis terras implerunt, æthera, pontum.

On fait également parler les livres effrayans de la Sybille de Cumes :

(*b*) Diraque per populum Cumanæ carmina vatis
Vulgantur, etc.

On entend aussi le son de la trompette et les cris tumultueux, tels que ceux qu'on pousse au moment du combat :

(*c*) Insonnere tubæ, et quanto clamore cohortes
Miscentur, tantum nox atra silentibus auris,
Edit, etc.

On consulte encore les devins étrusques :

(*d*) Hæc propter placuit Tuscos de more vetusto
Acciri vates....

Le devin ordonne des processions autour de la ville et une lustration solennelle :

(*e*) Mox jubet et totam pavidis civibus urbem
Ambiri et festo purgantes mœnia lustro.

(*a*) V. 525. — (*b*) V. 564. — (*c*) V. 578. — (*d*) V. 584. — (*e*) V. 592.

Le poëte, v. 596 et suivans, fait la description de la procession.

Ensuite l'astrologue Figulus, v. 639, consulte les secrets du ciel et les décrets de la fatalité :

(a) Jamque iræ patuère Deûm, manifestaque belli
Signa dedit mundus, legesque et fœdera rerum
Præscia monstrifero vertit Natura tumultu
Indixitque nefas. Cur hanc tibi rector Olympi
Sollicitis visum mortalibus addere curam
Noscant venturas ut dira per omina clades?

[131] Dans le livre d'Enoch rapporté par Syncelle, p. 26, les mauvais génies désolent la terre jusqu'au jour de la consommation et du jugement, jour auquel la grande année est révolue.

[132] On remarque aussi dans Josèphe, c. 3, huit générations avant le déluge.

On remarque que ce nombre 36 mille ans, qui est celui de la révolution des fixes, vaut dix sares, durée précise du premier règne de la décade des règnes de Chaldée.

Alorus, premier roi, régna dix sares ou trente-six mille ans (b).

[133] Le Syncelle, p. 22, fixe également au mois *epiphi* des Égyptiens, ou au sixième des Romains, répondant à juillet, la grande inondation.

[134] Kirker (Chin., ill., p. 162) donne à ce cheval des ailes comme à Pégase, et Vichnou prend alors le nom de *Ar*, fort approchant d'*Arish*, nom du lion céleste ou du signe que le soleil ou Vichnou occupe alors.

[135] Ce but mystagogique se remarque aisément dans tous les prophètes qui éclatent en menaces contre le Juif coupable, lui peignent des châtimens de toute espèce, et finissent par rassurer le pécheur qui se convertira par l'espoir d'être rétabli dans sa patrie où il jouira d'un bonheur inaltérable, tandis que celui qui persévérera dans le péché, périra sans ressource. C'est là le refrain de toutes les prophéties; il n'y a de différent que la fable mystagogique.

[136] Les Toscans étaient originaires des lieux où se fabriqua ensuite l'Apocalypse, c'est-à-dire de Lydie. On y avait pour principe de conduire l'homme par la fiction; témoins les fables d'Esope écrites en ce pays. Il en fut de même des fictions sacrées; aussi le manuscrit de l'Apocalypse fut-il trouvé accolé avec les fables d'Esope.

(a) L. 2, v. 1. — (b) Syncelle, p. 18.

[137] Sanchoniaton terminant son récit merveilleux des aventures des Dieux de Phénicie, dont *Hélios* ou le soleil est le chef, donne le nom de *prophètes* aux chefs d'initiations qui, dans les mystères, présentaient aux initiés des tableaux empruntés de l'ordre du monde et de la physique nuancés, dit-il, des bigarrures de l'allégorie.

[138] Les mystères d'Eleusis sont appelés, par Synésius, les révélations de Cérès, Ελευσις ἄγει τά Δημητρος ἀνακαλυπτηρια. Synésius, Encom., Calvit., p. 70. Il en fut de même de ceux de Christ que Jean appelle *αποκαλυψις Χριστου*. Dans ces premiers mystères, c'était le dragon ou le serpent et le taureau qui figuraient comme animaux sacrés et symboliques. Dans ceux-ci, c'est le serpent et l'agneau qui succéda au taureau.

[139] Les Manichéens, dit Ebed Jésu, font du dimanche un jour de tristesse et de jeûne, par la raison que ce monde-ci finira un dimanche, après avoir subsisté neuf mille ans. (Apud Asseman., biblioth., orient., t 3, p. 22, p. 361.)

On trouve aussi dans les livres des Parsis des professions de foi à la résurrection. (Zend., Avest., t. 2, p. 39. « Je crois au juste juge Ormusd, et que la résurrection des corps arrivera. » Les dogmes sont donc les mêmes.

[140] Cicéron, dans son Traité de la Divination, l. 1, parle assez au long de ces genres d'extase, dans lesquelles on prédisait l'avenir. « Ergo (*a*) et ii quorum animi, spretis corporibus evolant, atque excurrunt foràs, ardore aliquo inflammati atque incitati, cernunt illa profectò, quæ vaticinantes prænuntiant; multisque rebus inflammantur tales animi qui corporibus non inhærent, ut ii qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus incitantur. » Il avait dit plus haut, en parlant des prédictions sur la fin du monde (*b*), qu'elles étaient le fruit des méditations de ceux qui font une espèce de divorce avec le corps, pour s'occuper de la connaissance des choses divines, avec lesquelles nos ames ont par leur nature la plus grande affinité, puisqu'elles sont une émanation de la raison éternelle et de l'intelligence divine. Il ajoute (*c*) que notre ame ayant vécu de toute éternité avec une foule d'ames, voit tout ce qui est dans la nature, pour peu qu'elle ne surcharge pas le corps d'alimens, et qu'elle puisse veiller elle-même, lorsque le sommeil enchaîne les sens. De-là naît la divination par les songes. Il dit enfin plus loin qu'un esprit chaste et pur (*d*), dans l'état de veille, rend l'homme propre à découvrir l'avenir par tous les moyens qui servent à nous le manifester.

(*a*) De Div., l. 1, c. 114. — (*b*) Ibid., c. 110. — (*c*) Ibid. 115. — (*d*) Ibid. 111.

Passage de Cicéron.

« Ut interdùm veteres illi, sive vates, sive in sacris, initisque tra-
» dendis divinæ mentis interpretes, qui nos ab aliqua scelera suscepta
» in vità superiore, pœnarum luendarum causâ natos esse dixerunt, ali-
» quid vidisse videantur. »

[141] Le fameux Persée, placé dans les cieux sur les divisions de l'agneau et du taureau, et qui monte avec eux, passait pour avoir établi le culte du feu chez les Perses. Il tient en ses mains le glaive de Mars; il a des talonnières, comme le génie du soleil qu'a peint Martianus Capella; et il a beaucoup de traits de ressemblance avec l'homme ailé qui monte le taureau mithriaque, en sorte qu'on pourrait presque le regarder comme un symbole du soleil équinoxial. Persée, compagnon fidèle de l'agneau ou d'*aries*, si fameux dans la religion des peuples de la Haute-Egypte, était l'objet d'une théophanie (*a*). Tous les ans les habitans de Kemmis allaient attendre l'apparition de Persée, suivant Hérodote, et ils en tiraient des présages du plus ou moins de fécondité de l'Égypte.

On trouve dans Kirker (*b*) un talisman qui représente un lion, image du soleil, sur lequel sont sept étoiles et le disque lunaire, et sur le revers le nom d'Iao écrit au-dessous d'une figure, dont la tête est surmontée de la crête du coq, oiseau d'Esculape et du matin, et des pieds de serpent. D'une main elle tient un fouet, un bouclier de l'autre, et son corps est couvert de la cuirasse. Un autre Abraxas, gravé à la même page, présente la même figure entourée de ce mot : *Opheon*; ce qui donne à croire que ce talisman appartient à la secte des Ophionites, adorateurs de Sérapis ou du serpent d'Esculape.

[142] On remarque (*c*) que ces premières sectes employèrent aussi la combinaison des sept voyelles, pour désigner les sept cieux et l'harmonie sacrée qui résultait de leurs sept sons. Le premier ciel, dit saint Irenée (Advers., Hær., l. 1, c. 10, ad 82) faisait entendre A; le second E; le troisième H; le quatrième, qui est en même temps celui du milieu, fait entendre I; le cinquième O; le sixième Y; le septième, qui est le quatrième à compter du milieu, fait résonner Ω. Les vertus de ces sept sphères, s'unissant entre elles, forment un concert et célèbrent la gloire de celui qui les a produites. La gloire de ce son parvient jusqu'en haut au père suprême et au premier chef du monde; et ce même son, réper-

---

(*a*) Herod. Euterp., c. 91. — (*b*) Kirker, OEdip., t. 2, part. 2, p. 462. — (*c*) Epiph. adv. Hæres., c. 33.

cuté vers la terre, y engendre les formes qu'on voit ici bas, c'est-à-dire que c'est à l'action combinée des planètes qu'ils ont soumis l'organisation des formes sublunaires. Ces sept voyelles, suivant les mêmes sectaires (ibid., p. 80), étaient affectés à l'église, et formaient son nombre caractéristique.

Dans la Cosmographie latine de *Mérula*, on trouve un talisman où ces combinaisons des voyelles sont gravées. Il a été trouvé dans un tombeau à Versay en Angoumois (Mérula, p. 520).

Α	Ε	Η	Ι	Ο	Υ	Ω
Ω	Υ	Ο	Ι	Η	Α	Ε
Ε	Η	Ι	Ο	Υ	Ω	Α
Υ	Ο	Ι	Η	Ε	Α	Ω
Η	Ι	Ο	Υ	Ω	Α	Ε
Ο	Ι	Η	Ε	Α	Ω	Υ
Ι	Ο	Υ	Ω	Α	Ε	Η

[143] Chaque planète, suivant les Caballistes, était présidée par un archange. Raphaël était celui du soleil, Hamiël celui de Vénus, Michel celui de Mercure, Gabriel celui de la lune, Zaphikiel celui de Saturne, Camaël celui de Mars, Zadukiel celui de Jupiter. Chez les Arabes, chaque planète est aussi présidée par un ange (*a*).

[144] Le même Origène (Comm. in Johan., p. 163 et 166), parle de la pâque des Juifs, ensuite de celle des Chrétiens, et enfin d'une troisième pâque mystique qui était tout entière relative aux choses célestes. Les deux premières n'étaient qu'une figure et une ombre de la troisième qui était la pâque τῶν νοητῶν, ou le passage de l'ame vers les choses intellectuelles, qui doit se célébrer au milieu des myriades d'anges par un passage infiniment plus heureux.

[145] Ce métal est appelé πυρωπυς, et c'est celui par lequel les Arabes caractérisent le soleil, comme étant de nature ignée. L'escarboucle, le rubis et le pyropus, en qualité de substances fortement imprégnées de la matière du feu, sont affectées au soleil dans le système astrologique des Arabes, sur les rapports des planètes avec les pierres, les métaux, les plantes, les animaux, etc. (*b*).

(*a*) Kirker, Œdipe, t. 2, part. 1, p. 210. — (*b*) Ibid., part. 2, p. 178.

[146] Cette idée est fort conforme à celle de la secte phrygienne qui, dans ses mystères célébrés à Pépuzza, déplorait les misères de cette vie mortelle, afin d'augmenter le désir de l'initié pour la céleste Jérusalem dans laquelle son ame devait passer.

[147] « Septenarius numerus, quo universitatis significatio sœpè » figuratur, quæ etiam ipsi ecclesiæ tribuitur propter instar universi- » tatis; undè Johann. apôst. in Apocalyps.. c. 7, ecclesiis scribit. Ec- » clesia verò in istâ adhuc mortalitate carnis, propter ipsam mutabili- » tatem, lunæ nomine significatur in scripturis. (Isid., l. 6, c. 6.) »

[148] On peut distinguer dans l'ouvrage de Jean deux parties, l'une de sa composition, et qui ne nous présente que des idées grecques et des noms grecs, puisqu'il s'agit de Pathmos, Ephèse, Smyrne, etc., telle qu'on peut croire qu'elle n'est qu'une espèce de préface, dans laquelle il adapte à ce siècle et à ce pays une prophétie orientale; l'autre, toute dans le style oriental, chargée de tableaux et de figures magiques et astrologiques, puisées à la même source où avait puisé Ezéchiel, et peut-être copiées d'après lui : celle-ci forme le reste de tout l'ouvrage de l'Apocalypse, à commencer par le quatrième chapitre qui est une copie du premier d'Ezéchiel. Depuis ce moment, les deux auteurs suivent la même marche, se correspondent et se ressemblent dans le plan jusqu'au dernier chapitre, où l'on nous établit dans la Jérusalem rebâtie, et l'autre dans la nouvelle Jérusalem, où nous demeurerons pour toujours avec le Seigneur. Car tel était le terme de toute initiation, le retour à la céleste patrie.

On y lit dans tous deux : « La fin vient, la fin est proche, le voilà qui » vient, le jour vient, le jour est déjà présent; que celui qui achète ne » se réjouisse point (c. 7, v. 6, 10, 12, et Apocalypse, c. 1, v. 3, 7, et » c. 21, v. 10 et 11, 12, 20). » L'un et l'autre annoncent la fin de l'ordre présent; le jugement qui va récompenser la vertu et punir le crime, et faire passer les uns et les autres dans une nouvelle Jérusalem.

[149] Parallèle de la prophétie de Jean ou de l'Apocalypse, avec la prophétie d'Ezéchiel, dont elle est une copie abrégée.

On retrouve dans la vision d'Ezéchiel les quatre animaux de la vision de Jean, au milieu des flammes et de la lumière la plus brillante. Les animaux se meuvent circulairement attachés à des roues; or, on sait que les Hébreux donnent au zodiaque le nom de *roue des signes*. C'est cette même roue à laquelle sont attachés douze sceaux qui, en tournant, puisent les ames dans le système manichéen (ci-dess.) Au-dessus de ces animaux est le firmament de cristal (v. 22); l'homme de l'Apocalypse (c. 4, v. 3), qui brille comme le jaspe et la sardoine, placé sur un trône qui environne l'arc-en-ciel, se retrouve aussi dans Ezéchiel (c. 1, v. 6),

et dans Daniel (c. 10, v. 6), à côté de ces mêmes animaux assis sur un trône placé dans le firmament, et peint sous les mêmes traits. L'Apocalypse et les figures allégoriques qu'il renferme sont donc une copie abrégée et dénaturée de la vision d'Ezéchiel, ou, pour mieux dire, une seconde façon du même thème, sur l'affranchissement de l'ame des misères de cette vie, et sur son retour à la cité bienheureuse, but unique de toute espèce d'initiation. On voit, dans le chapitre 3 de la vision d'Ezéchiel, ce prophète à qui on donne à manger un livre qu'il mange et qui devient doux comme le miel. On voit de même, dans le chap. 10 de l'Apocalypse, l'ange qui donne au prophète Jean un livre à manger qui, dans sa bouche, devient également doux comme le miel. C'est la même fiction trait pour trait. On y voit ensuite les plus grands malheurs annoncés à la terre de Jérusalem, comme dans l'Apocalypse à tout l'Univers, à cause des crimes de ses habitans. On peut s'amuser à rapprocher les traits de ressemblance de ces fictions mystagogiques. On voit, dans le chap. 7 de l'Apocalypse, et 9 d'Ezéchiel, un ange qui appose le sceau *thau* à ceux qui doivent être épargnés. Dans le chap. 10 d'Ezéchiel, v. 2, et dans le chap. 8, v. 5, un ange jette des charbons et du feu sur la terre. La guerre, la famine, la peste et les bêtes sont les trois grands fléaux dont se sert le Dieu vengeur de l'Apocalypse, c. 6 : ce sont aussi les mêmes fléaux qu'il emploie dans Ezéchiel, c. 6, v. 11, et c. 12, v. 16. Le plus grand nombre périt; on n'en laisse échapper qu'un petit nombre dans Ezéchiel et dans l'Apocalypse. Les prostitutions d'Oolla et d'Olyba, c. 23, ont été copiées dans l'Apocalypse, sous l'emblème de la grande prostituée ou de Babylone (c. 18), et ces deux fictions représentent les vices du peuple corrompu, dont le prophète prédit la ruine. Mais l'auteur de l'Apocalypse, dans ses chap. 17 et 18, a appliqué à la ruine de la Babylone les mêmes traits sous lesquels Ezéchiel avait décrit la chute de Tyr; dans son chap. 26 et 27, le prophète Jean a aussi copié Ezéchiel.

A la suite de la chute de Babylone, l'auteur de l'Apocalypse nous présente la défaite du grand dragon, c. 20. Pareillement, à la suite de la destruction des générations coupables de Palestine ou de Tyr, Ezéchiel présente le tableau de la défaite de Pharaon qu'il ne nomme que le grand dragon, c. 4, 29, v. 3 et c. 32, v. 2. Dans l'un et l'autre ouvrage (Ezéch., c. 32, v. 4 et Apocalyps. c. 19, v. 13), les oiseaux de proie et les bêtes féroces viennent se rassasier de la chair des vaincus. Dans le chap. 34 d'Ezéchiel, après la défaite du grand dragon Pharaon, Dieu annonce qu'il va venir au secours de ses fidèles brebis opprimées, les rassembler près de lui, les retirer de la terre d'oppression, et les faire passer dans une terre délicieuse, c'est-à-dire qu'il va soustraire le

faible et le pauvre à l'oppression du riche, et s'établir juge de son troupeau, et les réunir sous un même pasteur. Il va rester avec eux, comme étant leur Seigneur et leur Dieu. Dans l'Apocalypse, c. 20, après la défaite du grand dragon, il se fait aussi un jugement où on sépare le peuple fidèle et chéri qui va vivre désormais et régner avec J.-C. (v. 4.) Mais quelques versets après, Jean fait paraître Gog et Magog qui se liguent avec le grand ennemi du peuple fidèle, et qui font la guerre au camp des saints et à la ville bien aimée. Pareillement Ezéchiel, après avoir rassuré (c. 36) le peuple châtié et puni de ses fautes par l'espérance du pardon et par la promesse formelle d'un prochain retour dans la terre première, d'où ils avaient été chassés, afin d'y vivre purs et exempts de tous les maux, sous l'aile du Dieu qui va établir son sanctuaire au milieu d'eux, fait paraître également sur la terre Gog et Magog (c. 38), qui, après que le peuple est rassemblé, et a joui quelque temps du repos, viennent pour troubler son bonheur, en formant contre lui une ligue de plusieurs peuples, dans le moment de son premier rétablissement (*a*); ils fondront sur le peuple nouvellement rassemblé, et ils paraîtront les derniers ou dans les derniers jours avant l'entier rétablissement et avant que la nouvelle ville soit rebâtie en grande troupe et avec de puissantes armées; mais ils seront détruits (c. 38, v. 21) par des pluies de feu et de soufre qui tomberont du ciel. Dieu enverra sur Magog (c. 39, v. 6) son feu vengeur, ils seront consumés par le feu pendant sept ans (v. 9). Ne semble-t-il pas entendre Jean, qui, après la première résurrection et un règne tranquille de mille ans, fait paraître les armées nombreuses de Gog et de Magog (Apoc., c. 20, v. 7), qui égalent en nombre le sable de la mer, qui environnent le camp des saints, mais sur qui Dieu fait descendre du ciel un feu qui les dévore (v. 9)? C'est encore absolument la même fiction mot pour mot. C'est après le chap. 27, où Ezéchiel voit une résurrection, qu'arrivent le combat et la défaite de Gog et de Magog; c'est aussi à la suite de la première résurrection (c. 20, v. 5), que Jean les fait paraître sur la scène, où il nous peint leur combat et leur défaite; l'un est calqué sur l'autre. Le nombre sept y est aussi consacré; c'est pendant sept mois qu'on ensevelira les morts. Lucien reste aussi sept mois avant d'être admis dans la ville sainte qu'habitent les bienheureux (hist., ver., t. 2, p. 751). C'est au bout de sept jours qu'Ezéchiel, sur les bords du fleuve Chobar, prophétise (c. 3, v. 15). Nabuchodonosor (Daniel, c. 4, v. 13), qui est réduit, pendant sept ans, à l'état de bête, n'est réintégré qu'à la huitième année.

(*a*) C. 38, v. 14, 15 et 16.

La ville, auprès de laquelle cette action se passe, et où l'ennemi, pour la dernière fois, va être vaincu, s'appelle *Amun*, nom du génie du premier signe ou d'*aries* (*a*), signe où va s'opérer le passage à un nouvel ordre de choses, et où la cité sainte va être reconstruite, et dans laquelle vont passer les Israélites (ou voyans) retirés enfin de cette terre étrangère. C'est alors qu'ils verront Dieu, qu'il ne leur cachera plus son visage, c'est-à-dire, c'est l'époque où doit arriver la fameuse théophanie pascale.

Effectivement, de même que l'auteur de l'Apocalypse, c. 21, fait tout-à-coup paraître la nouvelle Jérusalem, toute brillante de clarté que l'hériophante Jean, transporté sur une haute montagne, voit lui apparaître; de même aussi Ezéchiel, c. 40, reçoit du Seigneur une vision divine, à la suite de la défaite de Gog et Magog, dans laquelle il se trouve transporté sur une haute montagne, v. 2, où il voit une ville et un temple qui figurent la réparation de Jérusalem. Celui qui parle à Jean a une canne d'or pour mesurer la ville (Ap., c. 20, v. 15) dont il donne les dimensions, dans lesquelles l'ordre duodécimal se trouve à chaque instant répété. Ezéchiel voit pareillement (c. 40, v. 3) un ange ou génie lumineux qui tenait en main une canne, et qui lui donne les dimensions des murailles qu'il mesure; trois chambres à l'orient, et ensuite trente autres chambres, nombre égal à celui des degrés du signe, formaient la façade orientale où s'ouvrait une large porte. On y montait par huit degrés (v. 22), nombre égal à celui des huit sphères. Il en était de même des façades du midi, du nord et de l'occident. Tout-à-coup (c. 43, v. 2), paraît la gloire du Dieu d'Israël qui remplit ce lieu de sa gloire, et elle brille du côté de l'orient. Au milieu du bâtiment s'élève un autel appelé *ariel* ou *hauteur de Dieu* (v. 15), dont les dimensions étaient de douze coudées en tout sens. La consécration et la purification de l'autel se font pendant sept jours (v. 26), et au huitième jour se font les offrandes.

On interdit l'accès de ce sanctuaire à tout étranger et à tout incirconcis (c. 44, v. 9). On sait que les étrangers étaient exclus des mystères d'Eleusis, et que l'on exclut aussi de la ville sainte ceux qui ne sont pas inscrits sur le livre de l'agneau, ce qui répond aux incirconcis, c'est-à-dire, ceux qui ne sont pas de la même confrérie. Toutes ces cérémonies sont relatives à la fête de pâque, comme il paraît par le c. 45, dans laquelle doit s'offrir un bélier (v. 15) pour sacrifice expiatoire.

(*a*) C. 39, v. 12.

Enfin, après la description la plus détaillée de la nouvelle ville et du temple dont on donne à Ezéchiel toutes les dimensions, l'ange le fait revenir vers l'entrée et vers la porte de la maison du Seigneur (c. 47, v. 1), et il aperçoit des eaux de dessous la porte vers l'orient qui descendaient du côté droit du temple, et qui coulaient vers le midi (comme le fleuve d'Orion placé sous *aries*). Des deux côtés du torrent étaient plantés beaucoup d'arbres (v. 7), dont les feuilles ne doivent point tomber, et qui ne manqueront jamais de fruits (v. 12), car ils en porteront de nouveaux tous les mois. Les fruits serviront pour nourrir les peuples, et les feuilles pour les guérir. Tout ce qui sera abreuvé de l'eau du torrent sera guéri et vivra (v. 9). N'est-ce pas absolument la même chose que nous présente le prophète Jean, c. 21, v. 1 et 2, à la fin de son ouvrage, lorsque l'ange lui montre le fleuve d'eau vive qui coule du trône de l'agneau; et sur les bords duquel croît l'arbre de vie qui donne douze fois du fruit, une fois chaque mois, et dont les feuilles ont la vertu de guérir? Enfin cette ville s'appelle *le Seigneur avec elle* (c. 48, v. 35). L'Apocalypse finit de même par ce verset (c. 21, v. 21): *Que le Seigneur soit avec nous tous*. Deux fictions ne peuvent se ressembler d'une manière plus complète, soit dans le plan général, soit dans la marche comparée depuis les premiers tableaux jusqu'aux derniers, soit dans les expressions, souvent les mêmes mot pour mot; d'où il résulte que les sectaires phrygiens qui, suivant Epiph., l. 2, c. 49, reçoivent l'ancien et le nouveau testament, ont emprunté de ces livres les idées mystiques, dont leur hiérophante a composé sa prophétie bizarre. Ce qui justifie notre conjecture, c'est que, tandis que les noms des églises fixent la scène en Phrygie, les noms de Gog et Magog, de Babylone, du grand fleuve d'Euphrate, sur lequel sont liés quatre anges (c. 9, v. 14); tout nous reporte dans les lieux où écrivait Ezéchiel. Incontestablement le copiste est Jean ou l'hiérophante *christiano-judaïque*, qui prophétisait à Pathmos, dans les sociétés religieuses, ou dans les loges de la secte phrygienne. Il a imité jusqu'à la comparaison du pasteur qui dans Ezéchiel, c. 34, v. 12, où Dieu dit qu'il visitera ses brebis, et qu'il les délivrera des lieux où elles avaient été dispersées; qu'il les fera revenir dans leur propre terre; qu'il les fera paître sur les montagnes d'Israël, le long des ruisseaux, dans les pâturages les plus fertiles. Jean (c. 7, v. 14) suppose que le Seigneur rassemble ces élus qui avaient été dans l'affliction, devient leur pasteur (v. 17), et les conduit aux fontaines des eaux vivantes.

Nous ne suivrons pas plus loin la comparaison de ces deux fables sacrées, dont l'une est une faible copie de l'autre, et dans lesquelles on annonce aux initiés, soit la chute entière du monde, soit la destruc-

tion des nations coupables qui persécutent les fidèles et le prochain retour de l'ame, malheureuse ici bas, vers la céleste patrie, soit la nouvelle Jérusalem, comme dans l'Apocalypse, soit la Jérusalem reconstruite, comme dans Ezéchiel. Dans le dernier, c'est Jérusalem coupable qui est remplacée par une nouvelle Jérusalem; dans l'Apocalypse, c'est Babylone ou le monde coupable qui, après avoir été détruit, se trouve remplacé par la nouvelle Jérusalem. C'est toujours la même idée mystique, le retour de l'ame de l'initié à la céleste patrie, lorsque, par la grâce de l'initiation et la pénitence de ses fautes, il méritera d'être réintégré dans les droits de l'innocence primitive, et qu'il sera rendu au principe lumineux dont il est éloigné dans cette vie mortelle, séjour de ténèbres et de malheur, et dont on déplorait les misères dans les mystères de Pépuzza ou de la secte phrygienne, à qui doit être attribué l'Apocalypse de Jean.

L'auteur de l'Apocalypse, c. 1, v. 14 et 7, v. 10, a aussi copié Daniel, c. 7, v. 9, lorsqu'il nous peint le génie qui représente le dernier jour, l'ancien des jours assis sur son trône.

Il l'a copié aussi, c. 13, où évidemment les quatre bêtes de Daniel ont servi à composer le monstre de l'Apocalypse qui a la gueule de lion, les pieds d'ours et le corps de léopard; dans l'Apocalypse comme chez Daniel, c'est *è mari* que monte le monstre, ou les quatre animaux qui le composent. Tous deux emploient le même mot: *Une grande puissance lui fut donnée* (Apocalyp., c. 13, v. 2, et Daniel, c. 7, v. 6). Les dix cornes sont aussi dans Daniel, mais données à une autre bête, *ibid.* v. 7. Il y a aussi des têtes blessées ou des cornes arrachées (Apoc., c. 13, v. 3). Il lui fut donné également le pouvoir de faire la guerre aux saints, et de prévaloir (Apoc., c. 13, v. 7, et Daniel, c. 7, v. 21): l'expression familière de l'Apocalypse, c. 12, v. 14, *un temps, des temps et la moitié d'un temps*, est aussi employée dans cet endroit (Daniel, c. 7, v. 125 et c. 12, v. 7). Les dix cornes qui, dans l'Apocalypse, c. 17, v. 12, désignent dix rois qui vont régner successivement, figurent aussi (Daniel, *ibid.*, c. 7, v. 24), pour désigner des rois. Ces bêtes s'unissent à la bête dans l'Apocalypse, pour combattre l'agneau qui finit par les vaincre (Apoc., c. 17, v. 13 et 14). Dans Daniel (c. 8, v. 4), les bêtes sont aussi combattues et défaites par le bélier (*aries*).

Le bélier et le bouc ici qui se suivent et se chassent successivement à la suite du monstre ou de la baleine, sont Persée, chef des Perses et des Mèdes, et la chèvre céleste, Jupiter-AEgiochus, Dieu des Grecs. C'est ainsi qu'il faut entendre l'explication de Daniel qui dit que l'homme bélier ou le bélier est le chef des Perses, et l'homme la chèvre, celui des Grecs. Un coup-d'œil jeté sur les sphères de Scaliger suffit pour prouver que ce

sont ces deux emblèmes astronomiques qu'on a voulu peindre et unir à l'ageau équinoxial.

Dans l'un et dans l'autre, la bête a une bouche *grandia loquens* (Dan., 7, v. 20, Apoc., c. 13, v. 5).

On remarque encore que l'auteur nous ayant conduits au point équinoxial, annonce la consommation de toutes choses et la mort de Christ.

On retrouve également dans Daniel que tous ceux dont les noms seront écrits dans le livre seront sauvés (Dan., c. 12, v. 1, et Apoc., c. 21, v. 27.)

[150] Cum pendeat ipse (*a*)
Mundus et in nullo ponat vestigia fundo
Quod patet ex ipso motu, cursuque volantis
Cum luna et stellæ volitent per inania mundi :
Sic mundus et ipse (*b*)
In convexa volans teretes facit esse figuras.
Sives ignis fabricavit opus, flammæque micantes
Quæ mundi fecêre oculos (*c*).

[151] On trouve dans le c. 7 une nouvelle preuve de cette aversion superstitieuse pour la tribu de Dan, qui était une suite de celle qu'on avait pour le signe qui la caractérisait. Parmi tous ceux qui doivent être soustraits à la vengeance céleste, au nombre de cent quarante-quatre mille, pris douze mille par douze mille dans chaque tribu, et qui sont en conséquence marqués au front, comme serviteurs de Dieu, la tribu de Dan seule est exceptée, tandis que toutes les autres sont nommées, et on a été obligé de répéter Joseph deux fois, l'un sous son nom, l'autre sous celui de Benjamin, pour réparer cette omission volontaire et compléter le nombre des douze tribus. Apoc., c. 7, v. 8.

[152] On sait que les douze tribus, dans le songe de Joseph, ou les douze fils de Jacob, sont représentés par douze étoiles. Joseph se compte pour le douzième, dit Philon (*d*); il complète le zodiaque avec ses onze frères. On remarque aussi avec quelque surprise que les caractères que Jacob, dans la bénédiction donnée à ses enfans, attribue à chacun de ses fils, sont empruntés du zodiaque. Par exemple, *Ruben* est comparé à l'eau qui s'écoule et répond au verseau. *Zabulon* habite les bords de la mer; le capricorne qu'il occupe s'appelle *Hircus Maris*, *Neptunia proles*. Issachar est comparé à l'âne, et il occupe le cancer

(*a*) Manil., v. 138. — (*b*) V. 197. — (*c*) Manil., l. 1, v. 127. — (*d*) Philon. de Somn. 868.

où sont les deux ânes. Juda au lion; il occupe le lion céleste, domicile du soleil. Nephtali qui occupe la vierge, domicile de Mercure, est loué de sa légèreté et de la douceur de son éloquence. Asser qui répond à la balance qui suit l'épi des moissons, est admiré à cause de la bonté de son pain. Dan, qui occupe le scorpion, est comparé au *céraste*. Benjamin, casé sous le sagittaire, qui tient la flèche, est comparé au chasseur. Gad, casé sous *aries*, signe et domicile de Mars, est chef des guerriers. L'union de Siméon et Lévi est marquée par celle des deux poissons. Éphraïm, comparé au bœuf, est sous le taureau, et Manassès à la place du beau Joseph, dans le signe où est Apollon.

Creditum est, dit Kirker, Dan, *quod cerastem in vexillo pingere recusaret, aquilam pro serpente pinxisse. Ita putaverunt doctores et meritò.* Dans la vision de Joseph, les chefs des douze tribus sont figurés par douze étoiles, et nous verrons plus loin, c. 12, que les douze signes du zodiaque furent aussi marqués par douze étoiles.

[153] Dans la théologie des Scandinaves ou dans le Voluspa, poëme mythico-astrologique, composé dans le même esprit que l'Apocalypse, et qui, comme elle, suppose une destruction de l'ancien monde, sur les ruines duquel s'élève un nouveau monde brillant de lumière et séjour d'une éternelle félicité (*a*), Odin, père du temps et des années, a aussi ses tablettes d'or qu'il consulte sur les destinées du nouveau monde, au moment où l'Univers détruit renaît sous une forme nouvelle, après la défaite du grand serpent que le Dieu-Thor à tête de bœuf, Osiris égyptien et Bacchus grec, a détruit, à peu près comme ici on voit paraître la nouvelle Jérusalem qui succède à l'ancien monde, sous les ruines duquel le grand serpent est enseveli après sa défaite.

[154] Un des principes fondamentaux de la cosmogonie des Perses est la création du premier taureau, dont le genre humain, les animaux et les végétaux sont sortis. (Anquetil, Zend., Avest., t. 2, p. 593.)

[155] Casali, de veter. AEgypt. ritib., c. 26, à propos de la couronne radiée, observe que les douze pierres et les douze rayons dont on la composa souvent, étaient moins un ornement qu'une imitation du cercle solaire et de la révolution annuelle de l'astre du jour, auquel on comparait souvent les princes. Il cite à cette occasion ces vers du douzième livre de l'Énéide:

Ingenti mole Latinus
Quadrijugo vehitur curru, cui tempora circùm
Aurati bis sex radii fulgentia cingunt,
Solis avi specimen....

(*a*) Volusp., v. 55.

[156] Michaël, suivant les inversions de la cabale, est le mot hébreu *Mélachi*, nom d'Hercule „*Mélicarte*, composé de *Melec*, roi (Kirker, Œdip., t. 2, p. 1, 216). On trouve dans les livres d'Hénoch le nom des quatre grands archanges, et Michel, le premier, est chargé de combattre Semi-Axas, chef des mauvais anges, et de l'enchaîner dans les lieux les plus profonds de la terre, jusqu'au grand jour du jugement, où il sera précipité dans l'étang de feu, ce que nous verrons ci-après, c. 20, où l'ancien serpent, v. 2, reparaît encore (*a*).

[157] Quand l'auteur de la théologie des Perses fait fuir le principe ténèbres vers le midi, il entend parler des effets qu'il va alors produire dans l'hémisphère austral, tandis que l'hémisphère boréal en est affranchi au retour du printemps.

[158] *Azophi arabis quinque dromadarii et duo lupi*. Bayer, tab. 3.

Tumin ou Thuban Τυφον, dit M. Hyde, *est serpens grandis cujus corpus est in* 6 *signis*, *et cauda in septimo signo*, etc. (Comment. ad Ulugbeigh, p. 13.)

Extrait de Kirker (Œdipe, t. 2, part. 2, p. 75).

[159] Voici le passage d'Abenpharagi sur ce sceau et sur la manière dont les astrologues arabes préparaient ce talisman. « Prenez six dragmes d'or pur (c'est le métal du soleil), et faites-en une plaque ronde, » sur laquelle vous graverez une table caractéristique du sceau, au jour » et à l'heure où le soleil se trouvera au lieu de son exaltation qui est » vers le dix-neuvième degré d'*aries* ou du bélier. Cela fait, vous le » chaufferez à la vapeur du safran; vous le laverez d'eau rose, dans la- » quelle vous aurez mis en dissolution (*muscus*) et du camphre. Ensuite » vous l'envelopperez dans un morceau d'étoffe de soie de couleur de » safran, et le porterez avec vous. Il vous rendra heureux dans toutes » vos entreprises; tout le monde vous craindra. Vous obtiendrez des » princes et des rois tout ce que vous voudrez, soit en demandant vous- » même, soit par l'entremise de celui qu'il vous plaira leur envoyer. » Vous retrouverez ce que vous aurez perdu, et Dieu répandra sa bé- » nédiction sur vous et sur tout ce qui vous appartient. Cette figure du » soleil et son sceau, ou son caractère qui doit être gravé sur le revers, » contient un grand secret (*est magnum secretum*), et on l'appelle *créa-* » *teur*, *lumière*, *parfait*, *puissant*, *glorieux*, *vie*, *vertu*, *brillant*, *ra-* » *dieux* : les anges du soleil sont Anaël et Raphaël. » On trouve dans

(*a*) OEdip. Kirk., t. 2, part. 1, p. 72.

nos cartes la description de ce sceau, ou *sigillum solis*, avec le nombre mystique qui le caractérise tel qu'il est dans Kirker.

Dans quelque sens que ces nombres soient additionnés, soit horizontalement, soit verticalement, soit suivant les diagonales, on aura toujours cent onze pour somme des nombres de chaque colonne, et comme il y a six colonnes, la somme totale donne six cent soixante-six.

Kirker cite plusieurs autorités, pour prouver l'emploi que fit l'astrologie de plusieurs nombres mystiques consacrés aux planètes, et entre autres celle d'Abénaschuia, *de cultu Ægyptiorum*, dont il a traduit le passage arabe. Voici sa traduction :

« Meminerunt philosophi AEgyptii quod erant ipsis septem numeri » in magnâ veneratione, quos et septem Diis eorum consecrabant, » videlicet Saturno, Jovi, Marti, soli, Veneri, Mercurio et lunæ. Saturno hos dedicabant numeros 3, 9, 15, 45. Jovi, 4, 16, 34, 136. » Marti, 5, 25, 65, 325. Soli, 6, 36, 111, 666. Veneri, 7, 46, 175, 1225. » Mercurio, 8, 64, 260, 2080. Lunæ, 9, 81, 369, 3321. »

Le même Kirker prétend que le nom de l'homme est Titan ou Teitan, suivant la combinaison cabalistique. OEdipe, t. 2, part. 1, p. 218 et 219. *Nomina*, dit-il; *antichristi quœ ex sancto Irœneo sunt τειταν, λαμπετις, λατεινος, αντεμος*, donnent tous 666.

T	300	Λ	30	A	1	Λ	30
E	5	A	1	N	50	A	1
		M	40	T	300	T	300
I	10	Π	80	E	5	E	5
T	300	E	5	M	40	I	10
A	1	T	300	O	70	N	50
		I	10			O	70
N	50	Σ	200	Σ	200	Σ	200
	666		666		666		666

On sent qu'on pourrait faire plusieurs essais qui, réussissant sur une infinité de noms, n'en détermineraient aucun; l'arbitraire y règne trop. Laissons le nom; bornons-nous au nombre mystique considéré comme formant le caractère du sceau astrologique, et nous l'avons.

Ce talisman magique représentait une image et un sceau avec des noms; ce qui rentre bien dans l'idée du prophète qui attribue cette con-

fection à l'art de Méduse, qui avait enseigné la magie aux Perses. On trouve dans Kirker un talisman, où, d'un côté, sont les nombres mystiques du soleil dans un quadrilatère, et, de l'autre, l'effigie d'un lion qui a sur son dos le soleil. Au-dessous est le mot *Héloi*; le lion pose sa pate sur un globe (*a*).

Hésychius prétend que Titan devait être le nom de l'antechrist (voy. Hésic., voc., *Titan*); c'est-à-dire que la guerre de l'antechrist contre Jésus-Christ était mot pour mot celle des Titans contre Jupiter, d'Ahrimane contre Ormusd, etc., un réchauffé des anciennes fables cosmogoniques sur les deux principes. La terre qui engendre les Titans, et qui contient la matière ténébreuse qu'habite le mauvais principe, s'appelle *Titanis*, suivant le même Hésychius.

[160] Il est certain que le lever du bootès et de la vendangeuse qui est à ses pieds annonçait la vendange, et que celui des pieds de Persée se faisait avec les pleïades qui annonçaient les moissons égyptiennes (Théon, p. 135), et les premières moissons ailleurs (Arrien et Théon, p. 121).

(*a*) Kirk. Œdip., t. 2, pars 2, p. 465.

FIN DES NOTES DU CINQUIÈME VOLUME.







